دفتر پژوهش و نشر
سهروردی

مجموعه آثار
دکتر سیّد حسین نصر (۴)

اسلام
و تنگناهای انسان متجدّد

دکتر سیّد حسین نصر

دکتر انشاء اللّه رحمتی

اسلام
و تنگناهای انسان متجدّد

دکتر سیّد حسین نصر

ترجمه‌ی
دکتر انشاءاللّه رحمتی

دفتر پژوهش و نشر سهروردی
۱۳۸۳

دفتر پژوهش و نشر سهروردی
تهران، صندوق پستی: ۴۱۳ / ۱۵۸۵۵
تلفن: ۸۰۲۸۹۵۳ ـ ۰۲۱
تلفن و فکس: ۲۶۷۹۶۹۴ ـ ۰۳۱
E-mail: SuhrawardiPub@Hotmail.com

کتاب حاضر ترجمه‌ای است از:

Nasr, Seyyed Hossein, *Islam and the Plight of Modern Man*
(Revised and Enlarged Edition)
(U. S. A.: ABC International Group, Inc., 2000).

نصر، حسین، ۱۳۱۲ -
اسلام و تنگناهای انسان متجدّد / نویسنده حسین نصر؛ مترجم انشاءالله رحمتی. ـ
تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۴۰۸ ص. ـ (... مجموعه آثار دکتر سیّد حسین نصر؛ (۴))
ISBN 964-6980-27-9
فهرست‌نویسی بر اساس اطّلاعات فیپا.
Isalm and the Pliqht of Modern Man.
عنوان اصلی.
۱ - اسلام -- قرن ۲۰ م. ۲ - اسلام و غرب. ۳ - تجدّد (اسلام). ۴ - اسلام -- تجدید حیات فکری. الف. رحمتی، انشاءالله، ۱۳۴۵ - ، مترجم. ب. عنوان.
BP / ۲۲۹ / ۵الف ۶ن ۵
۲۹۷ / ۴۸
کتابخانه‌ی ملّی ایران
۸۱ - ۳۶۳۲۰ م

اسلام و تنگناهای انسان متجدّد

دکتر سیّد حسین نصر

مترجم: **انشاءالله رحمتی** ▣ ویراستار فنّی: **جعفر صدری**
حروف‌چین: **مرضیّه توکّلی** ▣ طرّاح روی جلد: **باسم‌الرسّام**
چاپگر و صحّاف: **دیدآور** ▣ لیتوگراف: **طیف‌نگار**
نوبت چاپ: **اوّل** ▣ تاریخ چاپ: **بهار ۱۳۸۳**
تیراژ: **۲۱۰۰ نسخه** ▣ قیمت: **۲۸۵۰ تومان**
شابک ▣ **۹۶۴-۶۹۸۰-۲۷-۹** ▣ ISBN 964 - 6980 - 27 - 9

تقدیر و سپاس

اسلام و تنگناهای انسان متجدّد یکی از چند کتاب دانشمند فرزانه، دکتر سیّد حسین نصر است که در باب گفت‌وگوی ادیان و تمدّن‌ها و به‌ویژه رابطه‌ی بین اسلام و تجدّد نگاشته شده است؛ با این تفاوت که هیچ‌یک از آن‌ها زمینه‌ی این گفت‌وگو را به‌خوبی این کتاب فراهم نکرده و در بحث از رابطه‌ی یادشده، هیچ‌کدام به اندازه‌ی این کتاب در محافل مختلف علمی جهان اسلام اثر نگذاشته است. با توجّه به این که گفت‌وگوی ادیان و تمدّن‌ها و رابطه‌ی اسلام و تجدّد یکی از مهم‌ترین چالش‌های امروز کشورمان و یکی از موضوعات مطرح در میان فرهیختگان حوزه‌های علمی و دانشگاه‌هاست، ترجمه‌ی فارسی این کتاب می‌تواند همانند دیگر زبان‌هایی که این کتاب بدان ترجمه شده مفید واقع شود.
در این‌جا، فرصت را مغتنم می‌شمارم و مراتب تشکّر و امتنان فراوان خویش را از نویسنده‌ی محترم، دکتر سیّد حسین نصر که از سر لطف، پیش از آن که متن انگلیسی ویرایش جدید این اثر انتشار یابد، آن را در اختیار ناشر قرار داد تا مترجم تغییرات و اضافات ویرایش جدید که تقریباً برابر با اصل کتاب بود را به ترجمه‌ی چاپ نخست بیفزاید ابراز می‌دارم؛ به‌ویژه آن که وی با کمال فروتنی و بزرگواری، متن ترجمه را پس از اتمام، از ابتدا تا انتها مورد مطالعه قرار داد و به‌خصوص در بخش پی‌نوشت‌ها، اصلاحات فراوانی در جای‌جای آن اعمال نمود و مطالب و منابع جدیدی نیز بدان افزود.

ناشر
بهار ۱۳۸۳

فهرست مطالب

بخش چهارم

مسلمان معاصر در میانه‌ی اسلام و دنیای متجدّد

بخش پنجم

پس‌گفتار

پیش‌گفتار نویسنده بر ترجمه‌ی فارسی کتاب

کتابی که اکنون از مدّ نظر خوانندگان محترم می‌گذرد، نخست به انگلیسی به مناسبت جشنواره‌ی جهان اسلام در سال ۱۹۷۵ تألیف شد و در لندن به چاپ رسید و سریعاً مورد استقبال فراوان در بسیاری از ممالک اسلامی قرار گرفت و شاید بیش از هر کتاب دیگر حقیر در بحث پیرامون رابطه‌ی بین اسلام و تجدّد در محافل مختلف جهان اسلامی اثر گذاشت و علاوه بر ترجمه به اندونزیایی و ترکی و آلبانیایی، چند چاپ محلّی از اصل انگلیسی آن صورت گرفت، ولی تاکنون به زبان فارسی ترجمه نشده بود. چند سال پیش، دفتر پژوهش و نشر سهروردی به این امر مبادرت ورزید، لکن راقم این سطور تصمیم گرفت تجدید نظر کامل در اصل متن کتاب بکند و لذا ترجمه‌ی فارسی نیز به تأخیر افتاد و اکنون پس از چند سال کوشش، به فارسی زبانان عرضه می‌شود.

معمولاً حقیر را عادت نیست که در متن کتاب‌های خود تغییر دهد، حتّی آن‌ها که چند دهه است مستمرّاً تجدید چاپ می‌شوند، لکن کتاب فعلی از خصلت خاصّی برخوردار بود که این بنده را ناچار کرد پس از یک

ربع قرن در آن تجدید نظر کند، و این خصلت ارتباط داشت به فصولی که دربارهٔ ایران و جهان عرب نگاشته شده بود و نیز بخش‌هایی که مرتبط به تقابل دنیای اسلامی و غرب بود و مسائل منتَجّ از این تقابل که طبعاً پس از چند دهه تا حدّی تغییر یافته بود. وانگهی حوادث چند سال اخیر ابعاد جدیدی به مسائل برخورد اسلام و غرب افزوده بود، لذا در متن کتاب تجدیدنظر کامل شد و فصولی نیز بر آن افزوده شد. باعث مسرّت حقیر است که ترجمهٔ فعلی، تمام این تغییرات و تصحیحات را در بر دارد.

بسیاری از مسائلی که در این کتاب مطرح شده است از اساسی‌ترین معضلاتی که مسلمانان ــ اقلاً آنان که عمیقاً دربارهٔ دین و تمدّن خود و نیز آن‌چه در دنیای جدید با آن گریبان‌گیراند می‌اندیشند ــ با آن روبه‌رو هستند. حتّی اگر راه‌حل‌های ارائه شده در این کتاب نزد برخی مقبول نیفتد، مشکل بتوان وجود مسائل و معضلات مطرح شده را انکار کرد. به همین جهت است این کتاب سال‌هاست مورد بحثِ محافل علمی و دینی از اندونزی و پاکستان گرفته تا بوسنی قرار گرفته است. سه سال پیش، پس از استقلال آلبانی و تا حدّی کوزوو و مقدونیّه، مردم آلبانی‌زبان که میراث اسلامی آنان تحت فشار حکومت‌های مختلف کمونیستی سخت آسیب دیده بود، بر آن شدند که با چاپ چند کتاب به زبان آلبانی، در احیای فرهنگ و آموزش مردمان خود قدم مؤثّری بردارند و مرکز این فعّالیّت نه در خود آلبانی، بلکه در تتوو (Tetovo) در مقدونیّه بود. اوّلین کتابی که تصمیم گرفتند چاپ کنند همین کتاب بود و در مراسمی باشکوه و فراموش‌نشدنی حقیر در نشر آن شرکت جست و در مدّتی کوتاه، تمام نسخ چاپ اوّل آن به فروش رفت، قبل از این که آن ناحیه از مقدونیّه دچار جنگِ دوباره شود.

به هر حال، گرچه به شکر خداوند وضع فارسی‌زبانان مانند

آلبانی‌زبانان نیست، مسائلی که آن دو گروه از قِبَل تهاجم فرهنگ خارجی و جهان‌بینی آن با آن مواجه هستند مشابه است. گرچه آلبانی در قلب اروپا قرار دارد، محافل فکری ایران از لحاظ اندیشه، از مردم آلبانی از غرب دورتر نیستند. در ایرانِ امروز، علاقه به آموختنِ بیش‌تر درباره‌ی اندیشه‌ها و فرهنگ‌های غربی قوی است و گرچه بعضی خیره‌وار مفتون صادراتِ از طرف غرب هستند، دیگران در پی فراهم ساختن پاسخ‌های اصیل مبتنی بر فرهنگ ایرانی و اسلامی برای چالش‌های غرب هستند و هر دو گروه احتیاج به شناختِ بهتر غرب، و شاید تعمّق بیش‌تر در ساحت‌های فلسفیِ فرهنگ خود دارند.

امید راقم این سطور این است که این کتاب بتواند هر دو گروه و مخصوصاً گروه دوّم را یاری کند و درهایی جدید به سوی افق‌های تفکّر اصیل فلسفی و دینی در غالب وضع فعلی متقابل بین اسلام و غرب برای آنان بگشاید و نیز ایرانیان را بیش‌تر با وضع اسلام در غرب و برخوردهای عمیق‌تری که با جوانب عرفانی و فلسفی آن شده و می‌شود آشنا سازد.

در پایان، به آقای صدری، متصدّی محترم دفتر پژوهش و نشر سهروردی و آقای انشاءاللّه رحمتی که کوشش فراوان در ترجمه‌ی این متن طولانی با پیچ و خم‌های زیاد مبذول داشته‌اند، مراتب امتنان خود را ابلاغ می‌دارد و از درگاه احدیّت مسألت دارد که این کلمات ناچیز بتواند کمکی کوچک در جهت نیل به هدف بزرگِ استقلال فکری و معنوی فرهنگ و تمدّن اسلامی و ایرانی باشد.

و اللّه اعلم بالصواب
سیّد حسین نصر

فروردین ۱۳۸۳
صفر ۱۴۲۵

مقدّمه‌ی ویرایش جدید

چاپ نخست این کتاب یک ربع قرن پیش منتشر شد و از آن زمان تاکنون، چندین طبع و ترجمه از آن منتشر شده است. وقتی دوستان و هم‌کارانِ صاحب این قلم از او خواستند که به طبع این اثر در آمریکا اقدام کند، چرا که سال‌هاست طبع انگلیسی آن نایاب شده است ـ تصمیم گرفت در متن آن تجدیدنظر کند و مباحث تازه‌ای را به کتاب بیفزاید. همه‌ی فصولِ طبع اوّلیّه مورد تجدیدنظر قرار گرفت و در صورت نیاز، مباحث آن روزآمد شد. به‌علاوه، پی‌نوشت‌های کتاب را نیز به صورتی روزآمد درآورد. از آن‌جا که فصول هشتم و نهم کتاب درباره‌ی اسلام در دنیای عرب و ایران بحث می‌کنند، این دو فصل در پرتو تحوّلات خاصّی که از زمان اوّلین نگارش آن‌ها تاکنون ایجاد شده، کاملاً بازنگاری شده‌اند. پس‌گفتاری هم مشتمل بر دو فصل به کتاب افزوده شده است که درباره‌ی وضعیّت اسلام در جهان امروز و رابطه‌ی آن با جهان غرب، به بیانی مختصرتر و به سبکی متأمّلانه‌تر بحث می‌کنند.

در چندین فصلِ این کتاب که از چالش‌های جهان غرب برای اسلام

سخن رفته است، شکل این چالش‌ها از زمان اوّلین طبع این اثر تغییر یافته است. روشن‌ترین نمونه‌ی آن مارکسیسم است، ولی مفاهیم و افکار مبنایی ریشه‌دارتر این چالش‌ها به هیچ وجه از میان نرفته‌اند. در هر جا که لازم می‌نُمود، اشاره‌ای به این تغییرات شده است و احساس می‌کنم که گفته‌هایم درباره‌ی مسأله‌ی اسلام و تنگناهای انسان متجدّد، امروز نیز همانند زمان نوشتن این مطالب در طبع نخست، صدق می‌کند، به‌خصوص این که از آن زمان به بعد تغییراتی که در بحثِ از جریانات و تحوّلات چند دهه‌ی اخیر لازم می‌نمود، در این اثر صورت گرفته است. این اثر از زمان طبع نخست آن، در جهان اسلام به‌گرمی مورد استقبال واقع شد و چندین طبع و ترجمه‌ی محلّی از آن در پاکستان، مالزی، ترکیه و اندونزی صورت گرفت. اخیراً به زبان آلبانیایی ترجمه شده و به‌زودی ترجمه‌ی فارسی آن نیز منتشر خواهد شد. کتاب حاضر مورد توجّه اسلام‌پژوهان غربی نیز قرار گرفته است؛ البتّه بیش‌تر از آن روی که واکنش تفکّر زنده‌ی اسلامی به تجدّدگرایی است، نه اثری در عرصه‌ی تحقیقات تاریخی یا فلسفی. در واقع، در نگارش کتاب دقیقاً همین دو گروه، یعنی مسلمانان فرهیخته‌ی متجدّد و غربی و نیز اسلام‌پژوهان جدّی مغرب زمین، مخاطب آن فرض شده‌اند. البتّه گروه سوّمی هم هستند که به یک معنا، به یکی از دو دسته‌ی فوق تعلّق دارند و منظور از آن‌ها محقّقانی است که به دین‌پژوهیِ تطبیقی یا فلسفه‌ی تطبیقی در حوزه‌ی تطبیق میان اسلام و غرب علاقه دارند.

امید است که ویراست جدید هم‌چنان مورد علاقه‌ی همه‌ی این گروه‌ها قرار بگیرد. بیش از هر چیز، هدف صاحب این قلم این است که تفاهم بهتری بین اسلام در واقعیّت سنّتی آن و بین جهان غرب ایجاد شود، بی‌آن که در این میان، حقیقت به نام مصلحت فدا گردد. طبیعی

است که صاحب این قلم در چندین اثر دیگر خویش درباره‌ی همین موضوعِ تفاهم متقابل بحث کرده است؛ چرا که در تمام حیات علمی خویش، محور اصلی همه‌ی علایقش همین موضوع بوده است. مدّت‌ها پیش از آن که سخن از گفت‌وگوی تمدّن‌ها به میان آید، صاحب این قلم بر مبنای فهم آن اصولِ سنّتی که در بنیادِ همه‌ی تمدّن‌های سنّتی قرار گرفته‌اند ــ و تجدّدگراییِ دوران رنسانس اروپا علیه آن شوریده است ــ قدم در وادی این گفت‌وگو نهاد.

هرچند بسیاری از آثار صاحب این قلم به همین موضوعِ گفت‌وگوی فراتمدّنی پرداخته‌اند، ولی هیچ‌یک از آن‌ها موضوعات و مباحث آتی چنین گفت‌وگویی را بین اسلام و غرب به‌خوبیِ این کتاب مطرح نکرده است. بنابراین، اسباب خرسندی است که ویرایش جدید و همراه با اضافاتِ ***اسلام و تنگناهای انسان متجدّد*** در طلیعه‌ی سالی منتشر می‌شود که به گفت‌وگوی تمدّن‌ها در سطح جهان اختصاص یافته است. امید است که ویراست جدید بتواند، هم متفکّران علاقه‌مند مسلمان را در راه درک و فهم اسباب و لوازم واقعی گفت‌وگو با غرب یاری دهد و هم محقّقان غربی پاک‌نیّت و مشتاق گفت‌وگو با اسلام را در راه درک و تشخیص برخی از موضوعات مبنایی برای مسلمانان مدد رساند؛ مسلمانانی که طیّ اعصار و قرون حافظ اسلام سنّتی بوده‌اند و امروز هم‌چنان حافظ آنند ــ البتّه وصف سنّتی در این‌جا به همان معنایی استعمال شده است که صاحب این قلم از اصطلاح «سنّت» با همه‌ی عمق و گستره‌ی معنایی آن مراد می‌کند. به هر تقدیر، امید است که این کتاب خدمتی فروتنانه برای نزدیک‌سازی افراد حقیقت‌طلب در جهان اسلام و جهان غرب، در مسیر تحقیق درباره‌ی اصول و تعالیمی باشد که اساس همه‌ی ادیان اصیل را تشکیل می‌دهند و دنیای متجدّد قدم در راه نادیده انگاشتن و فراموش

ساختن آن‌ها نهاده است؛ راهی که خود پیامدهای ناگواری نه فقط برای انسان، بلکه برای کلّ جریان حیات بر روی زمین دارد.

بتزادا، مریلند
ربیع‌الثانی ۱۴۲۱ هجری قمری
آگوست ۲۰۰۰ میلادی

مقدّمه‌ی ویرایش نخست

به‌تدریج، ثروت‌های باطنی اسلام و تمدّن آن، شمار هرچه بیش‌تری از زنان و مردان جهان را به خود جذب می‌کند، و آن هم درست در همان زمانی که پیشرفت غرب‌زدگی دژ خود اسلام را مورد تهدید قرار می‌دهد. این وضعیّتِ تناقض‌آمیز می‌طلبد که اصولِ وحی اسلامی مجدداً اثبات و عرضه شود و تعالیمِ مندرج در شاخه‌های مختلف این سنّت که از وحی قرآنی نشأت گرفته‌اند، در قالب نویی به بیان آید. ایفای چنین وظیفه‌ای شرطِ لازم برای عرضه‌ی تعالیم اسلام است، هم برای انسان غربی که به دنبال راهی برای خروج از آن هزارتویی است که به موجب تجدّد، در آن گرفتار آمده است و هم برای مسلمان متجدّدی که نیازمند دست‌یابی به وسیله‌ای در جهت پیکار با نیروهای فرساینده‌ای است که نفسِ موجودیّت تمدّن اسلامی را تهدید می‌کنند.

کتاب حاضر قدم فروتنانه‌ای در این جهت است. در این کتاب تلاش شده است تا مسائل اصلیِ فراروی انسان متجدّد، هم در شرق و هم در غرب مطرح شود و وسائط تحقیق درباره‌ی میراث معنوی و فکری اسلام

در دنیای امروز مورد بحث قرار بگیرد و بالاخره، راه‌کارهایی برای استفاده از تعالیم سنّت اسلامی در جهت گشودن تنگناهای انسان متجدّد هم در شرق و هم در غرب عالَم عرضه شود. صاحب این قلم از آن‌کسانی نیست که معتقدند اثرات منفی تجدّدگرایی در غرب صرفاً معلولِ نقصان‌هایی است که فقط در مردم مغرب‌زمین وجود دارد، و یا چنین اثراتی در مشرق‌زمین قابل‌اجتناب است. به‌علاوه، هدفش این نیست که صرفاً به لحاظ جغرافیایی یا حتّی فرهنگی، جهان اسلام را در تقابل با مغرب‌زمین قرار دهد، بلکه اهتمام او به حقیقت است، به حقیقت آن‌گونه که در سنّت (*الدین*) آمده است و معیار همه‌ی اعمال بشری، هم در شرق و هم در غرب و در همه‌ی زمان‌های گذشته، حال و آینده است. اهتمام او به اسلام است به عنوان آخرین جلوه‌ی زمینیِ این حقیقت و به عنوان یک واقعیّت زنده؛ واقعیّتی که می‌تواند بر طبق مَثَل اعلای ثابت و پایدار ــ که فوق همه‌ی محدودیّت‌های زمانی و مکانی است ــ معیارهای لازم برای داوری درباره‌ی افکار و اعمال انسان‌های زنده بر روی کره‌ی ارض در زمان حاضر، اعمّ از انسان‌های غربیِ غیرمسلمان و انسان‌های مسلمان را فراهم کند. تصوّر می‌کنم در این مقطع زمانی که بسیاری از مردم مغرب‌زمین به صورتی جدّی‌تر به دستاوردهای تمدّن اسلامی علاقه‌مند می‌شوند، بسیار مهمّ است که این مردم از ماهیّت زنده‌ی سنّت اسلامی و موضوعیّت داشتن آن برای مسائل امروز خویش نیز آگاه شوند. به‌علاوه، تصوّر می‌کنم اینک وقت آن است که عوامل تجدّد زده [= متجدّد] در جهان اسلام ماهیّت واقعی نیروهایی را که تحت تأثیرشان قرار گرفته‌اند بشناسند و آماده‌ی دفاع از سنّت اسلامی در برابر این نیروها شوند؛ نیروهایی که اینک این سنّت را در درون مرزهای خود جهان اسلام تهدید می‌کنند.

نگارنده در متن کتاب حاضر موضوعات و مطالبی را از چندین مقاله‌اش که در چند سال گذشته درباره‌ی موضوع مورد بحث نگاشته اقتباس کرده است. به‌علاوه، به دلیل ماهیّت مطالب مورد بحث، ناچار از تکرار پاره‌ای از مباحثی بوده که در نوشته‌های دیگرش قبلاً انتشار یافته‌اند. به هر تقدیر، در شرح و بیان آموزه‌های سنّتی و کاربرد آن‌ها در مورد وضعیّت کنونی دشوار می‌توان از پاره‌ای تکرارها اجتناب کرد و در واقع، در برخی موارد چنین تکرارهایی ضروری است.

در پایان، مراتب سپاس خود را از آقایان ویلیام چیتیک و پیتر ویلسون به‌خاطر مطالعه‌ی متن کتاب و خانم ی. حاکمی به‌خاطر آماده‌سازی متن دست‌نوشته برای انتشار اعلام می‌دارم.

تهران

۲۰ شعبان ۱۳۹۴ هجری قمری

۱۷ شهریور ۱۳۵۳ هجری شمسی

۸ سپتامبر ۱۹۷۴ میلادی

بخش اوّل

اوضاع و احوال انسان امروزی

فصل ۱

انسان غربیِ معاصر در میانه‌ی طوقه و محور

محو ما گردید در صد عزّ و ناز
تا به ما در خویش را یابید باز
محو او گشتند آخر بر دوام
سایه در خورشید گم شد و السلام

منطق‌الطیر، فریدالدین عطّار
کتابخانه سنایی، بی‌تا، ص ۲۱۵.

معلّمِ [= مرشد] من فقط یک قاعده را به من آموخت. به من گفت: «تو از بیرون به آن درونی‌ترین جزء وارد شو»؛ و آن برای من قاعده و قانون شد.

للّا، عارفه‌ی کشمیری، للّا وکْیانی، ترجمه‌ی گریسون و بارت، لندن، ۱۹۲۰، ص ۱۰۷، پاراگراف ۹۴.

هرچند تحقیق کنونی در درجه‌ی اوّل درباره‌ی اسلام و مسلمانان بحث می‌کند، ولی مستقیماً به دنیای متجدّد ــ که تخریب‌ها و خبط و خطاهای ناشی از تأثیر آن بر جهان اسلام طیّ قرن گذشته با هیچ واقعه و حادثه‌ای در تاریخ اسلام از آغاز تاکنون قابل قیاس نیست ــ و به پیام اسلام و اهمیّت این پیام برای غرب معاصر نیز اهتمام می‌ورزد. از این رو، بسیار

به‌جاست که بحث خود را با تحقیق درباره‌ی وضعیّت انسان غربیِ متجدّد و در نتیجه، مقلّدانش در ممالک دیگر آغاز کنیم؛ تحقیقی که در اثر تخریب سریع جامعه‌ی متجدّد و تخریب محیط طبیعی طیّ چند دهه‌ی گذشته، مخصوصاً ضروری و مبرَم شده است.

معارضه‌ی اختراعات و مصنوعات خود انسان به صورت فنّ‌آوری با فرهنگ بشری و نیز تأثیر شدید استفاده از دانش اکتسابی آدمی به طبیعت برای تخریب محیط طبیعی، به‌واقع ابعاد عظیمی یافته است؛ ابعادی چندان عظیم که موجب شده است بسیاری از انسان‌های دنیای متجدّد، به‌ویژه در جهان غرب، در نهایت صحّت و اعتبار مفهومی از انسان راکه از زمان ظهور تمدّن جدید در جهان غرب مقبول افتاده است، محلّ سؤال قرار دهند. ولی به‌رغم این آگاهیِ دوران اخیر، برای ارائه‌ی بحثی هدف‌مند و سازنده درباره‌ی چنین مسأله‌ی عظیمی، باید ابتدا زمینه را از موانع موجود بر سر راه بحث و بررسی ژرف‌ترین مسائل ذیربط پیراست. انسان متجدّد زمانی که به فراموش کردن خویش تن داد، در واقع، دستش را در آتشی که خود افروخته بود سوخت. او که به شیوه‌ی فاوست[1]، روح خویش را در قبالِ سلطه و سیطره بر محیط طبیعی فروخت، باعث پدید آمدن اوضاع و احوالی شد که همین سیطره‌ی بر محیط، به خفقان آن محیط انجامید و نه فقط زیستْبوم‌کشی، که در نهایت خودکشی را نیز در پی داشت.

اینک خطر آن‌قدر روشن است که نیاز به تکرار نباشد. در حالی که فقط چند دهه‌ی پیش، همه کس از امکان نامحدود پیشرفت برای انسان به

---

۱ - Johannes Faust، طالع‌بین سرگشته‌ی آلمانی که حوالی سال‌های ۱۴۸۸-۱۵۴۱ می‌زیست و مشهور بود که روح خود را به شیطان فروخته است. بعدها همین شخصیّت به عنوان قهرمان نمایشنامه‌هایی از مارلو و گوته مطرح شده است.

معنای پیشرفت مادّی و ماتریالیستی سخن می‌گفت، امروزه بسیاری از افراد به «محدودیّت‌های رشد» ـــ تعبیری معروف در غربِ امروز ـــ یا حتّی به فاجعه‌ای قریب‌الوقوع وقوف دارند؛ هرچند که بسیاری دیگر نیز کماکان از این وضع غافل‌اند. ولی مفاهیم و عواملی که این بحران را به حسب آن‌ها تحلیل می‌کنند، راه‌حل‌هایی که دنبال می‌شود و حتّی رنگ‌هایی که تصویر یک تقدیر شوم قریب‌الوقوع را با کمک آن‌ها ترسیم می‌کنند، معمولاً همگی در قالب همان عواملی ارائه می‌شوند که خود موجِد بحران انسان متجدّداند. نیروها و عوامل حاکم بر عالم هم‌چنان آن را بسان عالمی عاری از یک افق معنوی می‌نگرند؛ نه از آن روی که چنین افقی وجود ندارد، بلکه از آن جهت که ناظر منظره‌ی دنیای معاصر در اغلب موارد انسانی است که در طوقه‌ی چرخ هستی به سر می‌برد و بنابراین، همه چیز را از حاشیه می‌نگرد. او کماکان به پرّه‌ها بی‌اعتنا و از محور و مرکز کلّی که با این همه، کماکان از طریق پره‌ها برای او قابل دسترس است به‌کلّی غافل است.

مسأله‌ی تخریبی که فنّ‌آوری برای محیط زیست به بار آورده است، بحران زیستْ‌محیطی و مانند آن، همه از بیماری *amnesis* یا نسیان ناشی می‌شود که مبتلا به انسان متجدّد و هم‌چنین پسامتجدّد است. انسان متجدّد حقیقتاً فراموش کرده که کیست. او که در حاشیه‌ی دایره‌ی وجود خویش به سر می‌برد، به شناخت و دانشی درباره‌ی جهان دست یافته است که به لحاظ کیفی، [بسیار] سطحی، ولی به لحاظ کمّی اعجاب برانگیز است. او تصویر ظاهری و سطحی خویش را بر عالم فرا افکنده است.(1) و سپس با دستیابی به این شناخت ظاهری به جهان، بر آن شده تا تصویری از خویش را بر مبنای همین شناخت ظاهری بازسازی کند. انسانْ دستخوش مجموعه «هبوط»هایی شده است و در اثر آن، طیّ یک

سیر نزولی در میانه‌ی تصویری از خویش و از عالم پیرامونش که هر چه بیش‌تر ظاهری شده‌اند، در نوسان بوده و به‌طور روزافزون، هم از مرکز اصلی وجود خویش و هم از محیط کیهانی خود فاصله گرفته است. تاریخ باطنیِ به اصطلاحْ پیشرفت انسان متجدّد غربی از پیشینه‌ی تاریخی‌اش به عنوان انسان سنّتی ــ که هم نیای او به لحاظ زمان و هم مرکز او به لحاظ مکان است ــ حاکی از بیگانگی تدریجی [انسان متجدّد] از مرکز و محور خویش از طریق پرّه‌های چرخ هستی به طوقه‌ی آن است، یعنی به جایی که انسان متجدّد در آن مقیم است. ولی همان‌طور که وجود طوقه مترتّب بر پرّه‌هایی است که آن را به محور چرخ متّصل می‌سازند، همین واقعیّتِ وجود بشر مستلزم وجود مرکز و محور است و پیوند مسلّم انسان‌های همه‌ی اعصار با واقعیّت ازلی و سرمدی انسان واقعی که در ورای همه‌ی تغییر و تبدّلات ظاهری بوده، هست و خواهد بود، از همین جاست.[2]

گرایش انسان متجدّد به جست‌وجوی راه حلّ بسیاری از مسائل فارغ از ملاحظه و بررسی اسباب و عواملی که در مقام نخست آن‌ها را موجب گشته‌اند، در دو حوزه بارزتر از هر جای دیگر است، یعنی به طور عام در حوزه‌ی علوم انسانی و به‌طور خاص در حوزه‌ی علومی که مخصوصاً به انسان می‌پردازند و بنا به فرض، بصیرتی نسبت به طبیعت بشری به دست می‌دهند. انسان متجدّد که علیه آسمان سر به شورش برداشته، علمی را پدید آورده است که نه بر فروغ عقل شهودی[3] ــ آن‌گونه که در منابع اسلامی سنّتی می‌یابیم ــ بلکه بر نیروهای عقل استدلالی بشر برای وارسی داده‌های حواسّ مبتنی است. ولی موفّقیّت این علم دامنه‌ای چندان عظیم یافت که بی‌درنگ سرمشق همه‌ی علوم دیگر نیز قرار گرفت و همین رویّه سر از تحصّل‌گرایی تمام‌عیار قرن گذشته درآورد که موجب شد فلسفه بنا به فهم همیشگی از آن، با تحلیل منطقی، وقّادی‌های ذهنی

یا حتّی صِرف نظریّه‌ی اطلاعات خَلط شود و حوزه‌های کلاسیک علوم انسانی به علوم اجتماعیِ کمّی‌نگری مبدّل شوند که حتّی شهودهای ادبیات درباره‌ی طبیعت بشر را برای بسیاری از محقّقان و پژوهش‌گرانِ امروز خارج از دسترس قرار می‌دهد. تنی چند از دانشمندان در واقع، از منتقدترین ناقدان علوم انسانی دروغینی هستند که در بسیاری از دانشگاه‌های غرب در یک فضای احساس حقارت ذهنی و روانی در برابر علوم طبیعی و ریاضیات تدریس می‌شوند؛ «علوم انسانی»ای که از سرِ استیصال می‌کوشند تا «علمی» شوند، یعنی فقط به مرتبه‌ی سطحی بودن، اگر هم نگوییم پیش پا افتاده بودن تنزّل بیابند.(4) انحطاط علوم انسانی در دوران جدید معلولِ آن است که آدمی شناخت بی‌واسطه از خویش و هم‌چنین از «خود کلّی» را که همیشه از آن برخوردار بوده از کف داده است و به شناخت ظاهری و مع‌الواسطه از خویش که می‌کوشد تا آن را از بیرون به دست آورد اعتماد کرده است؛ شناختی «سطحی» به معنای حقیقی کلمه، که از طوقه مأخوذ است و از آگاهی به ساحت باطن، به محور چرخ و به پرّه‌هایی که همیشه در برابر انسان قرار دارند و همانند پرتوهای نور به خورشید برین پیوندش می‌دهند تهی است.

این سقوط در سال‌های اخیر با ظهور پساتجدّدگرایی و ساختْ‌شکنی که این همه بر علوم انسانی در آمریکا و بخش اعظم اروپا سیطره یافته تشدید شده است. پساتجدّدگرایی با شوریدن علیه تجدّدگرایی از زیر [نه از بالا] چنین کرده است و وقتی از منظر آموزه‌های سنّتی درباره‌ی انسان و علوم و هنرهای متعلّق به وی در آن می‌نگریم، نشان‌گر مرحله‌ی دیگری از سیر نزولی علوم انسانی است.

برخی از مسائلِ ناشی از تقابل میان مفهوم سنّتی از انسان و مفهومِ «علمی» و هم‌چنین مفهوم پساتجدّدگرایانه از آن را باید در پرتو همین

زمینه و سابقه تحلیل کرد و پاسخ گفت. اوّلین مسأله‌ای که اغلب در ذهن افراد ایجاد می‌شود، این است که «چه ارتباطی میان شواهد علمیِ جسته، گریخته درباره‌ی رفتار بشر با آن‌چه سنّتاً ''طبیعت بشری'' نامیده می‌شود موجود است؟» برای پاسخ به این پرسش باید به‌خاطر داشت که نمی‌توان از طریق هیچ‌یک از نُمودهای ظاهری مرتبه‌ی بشری، حقّ مطلب را درباره‌ی واقعیّت آن مرتبه اداکرد. یک فعل یا رفتار و هم‌چنین اندیشه‌ی بشری معیّن همیشه نشان‌گر یک وضع وجودی است و مطالعه درباره‌ی آن می‌تواند به نوع معیّنی از شناختِ فاعلِ آن بینجامد، مشروط به این که در عین حال آگاهی و شناختی از آن کلّ که این جزء را به آن نسبت می‌توان داد وجود داشته باشد. ارتباط شناخت پاره‌پاره درباره‌ی رفتار بشر با طبیعت بشری همانند ارتباط امواج با دریاست. یقیناً رابطه‌ای میان آن‌ها وجود دارد که هم علّی و هم جوهری است، ولی بدون داشتن بصیرتی نسبت به گستردگی و آفاق بیکران دریا ــ دریا که خود جلوه‌ای از ذات لایتناهی و سکون و آرامش بی‌نظیر آن است ــ با صِرف مطالعه‌ی امواج، شناختی اساسی درباره‌ی دریا حاصل نمی‌شود. شناخت پاره‌پاره تنها در صورتی می‌تواند باکلّ ارتباط بیابد که در عین حال بصیرتی شهودی از کلّ وجود داشته باشد.

مطالعه‌ی «علمیِ» دقیق در رفتار بشری پاره‌پاره، نمی‌تواند جنبه‌ی ژرف‌تر طبیعت بشر را نشان دهد، و این دقیقاً به دلیل نوعی محدودیّت دست‌وپاگیر است که انواع و اقسام رشته‌های علوم رفتارگرایانه‌ی متجدّد در باب انسان ــ که اگر هم علم باشند، حقیقتاً علمی مجعول‌اند[5] ــ برای معنای خود مرتبه‌ی بشری قرار داده‌اند. هیچ زمانی شناختی این همه ناچیز و اندک درباره‌ی انسان، *annthropos* [= انسان اعلا]، به صورتی که در میان بیش‌تر انسان‌شناسان امروز مشهود است، در فرهنگ‌های

مختلف بشری وجود نداشته است. حتّی پزشک ـ جادوگران قبیله در آفریقا (تا چه رسد به حکمای مسلمان) بصیرتی ژرف‌تر از رفتارگرایان جدید و مریدان آن‌ها درباره‌ی طبیعت بشر داشته‌اند؛ چراکه گروه نخست به ذاتیّات و گروه دوّم به عرَضیّات اهتمام ورزیده‌اند. البتّه همین مطلب در مورد متفکّران پساتجدّدگرا نیز که نمی‌پذیرند طبیعت بشری واقعیّتی ذاتی دارد و به‌علاوه، ذاتی را عین عرضی می‌دانند صدق می‌کند.

البتّه اعراض نیز بهره‌ای از واقعیّت دارند، ولی فقط در ارتباط با جوهری که وجودشان بدان قائم است مفاد و معنایی پیدا می‌کنند، وگرنه، می‌شد برای مدّتی نامحدود به جمع‌آوری اعراض مبادرت کرد، بی‌آن که در این تلاش به جوهر یا چیزی ذاتی دست یافت. اشتباه کلاسیک تمدّن جدید، یعنی این اشتباه که به ناحقّ انباشت کمّی اطلاعات را به جای راه‌یابی کیفی به معنای باطنی موجودات می‌گیرد، در این‌جا نیز همانند هر جای دیگر ساری و جاری است. مطالعه‌ی رفتارهای پاره‌پاره بی‌هیچ بصیرتی به طبیعت بشر که علّت این رفتارهاست، به خودی خود شناختی از طبیعت بشر به دست نمی‌دهد. چنین تحقیقی می‌تواند برای مدّتی نامحدود به گرد طوقه‌ی چرخ دور بزند، بی‌آن که هرگز به پرّه‌هایی که آن را به قُرب مرکز و محور بار می‌دهند قدم بگذارد. ولی اگر این بصیرت از قبل موجود باشد، شناخت رفتار ظاهری بشر همیشه می‌تواند موجبی برای یادآوری علّت و بازگشت به آن از طریق آثار ظاهری باشد.

در مابعدالطبیعه اسلامی چهار صفت اساسی به حقیقة‌الحقایق[1] نسبت داده‌اند و این توصیف مستقیماً بر آیه‌ای از قرآن مبتنی است که می‌فرماید «او است اوّل و آخر و ظاهر و باطن» (حدید، ۳). یکی از معانی این توصیف در کنار دیگر مراتب معنای آن، مستقیماً با بحث کنونی ما

---

1 - Ultimate Reality

تناسب دارد. خداوند حقیقةالحقایق، هم باطن (*الباطن*) است و هم ظاهر (*الظاهر*)؛ هم مرکز است و هم محیط. انسان دین‌دار خدا را باطن می‌داند. انسان بی‌دین که به‌کلّی از عالم معنا غافل مانده است، فقط ظاهر را می‌بیند، ولی دقیقاً به دلیل بی‌خبری از مرکز هستی نمی‌داند که حتّی ظاهر نیز جلوه‌ای از مرکز هستی یا ذات الاهی است. از این رو، شناخت پاره پاره‌ی او پیوسته از فهم کلّ طوقه یا محیط و بنابراین، می‌توان حدس زد که از فهم مرکز ناتوان است. یک بخش از طوقه همواره چیزی در حدّ یک شکل بی‌محور و مرکز است و امّا کلّ طوقه لاجَرَم انعکاس مرکز است. بالاخره، این که حکیم خداوند را، هم ظاهر می‌داند و هم باطن. حکیم می‌تواند معرفت ظاهری پاره پاره را به مرکز ربط دهد و در طوقه بازتابی از مرکز را ببیند. ولی فقط به دلیل آگاهیِ **پیشین** به مرکز می‌تواند چنین کند. آدمی پیش از آن‌که بتواند عالم ظاهر را ـ خواه عالم مادّی پیرامون ما باشد و خواه پوسته‌ی بیرونی روان بشر ـ تجلّی باطن بداند، می‌باید از قبل از راه علم و ایمان، به باطن [= امر باطنی][۱] اتّصال یافته باشد.(6) بدین ترتیب، حکیم می‌تواند با استفاده از این اصل، شناخت پاره پاره را به‌مراتبِ ژرف‌تر ذاتِ بشر مرتبط سازد. ولی برای کسی که هنوز باید به ساحت باطنی در درون خویش و عالم پیرامونش آگاه شود، معرفت پاره پاره قطعاً هم‌چنان پاره پاره است، به‌ویژه اگر بر مشاهده‌ی رفتار جماعتی از انسان‌ها مبتنی شده باشد که بیش‌تر آن‌ها خود فقط بر خارجی‌ترین لایه‌های وجود بشری زندگی می‌کنند و ساحت ژرف‌تر هستی خود را به‌ندرت در رفتارشان منعکس می‌سازند.

این نکته به ملاحظه‌ای منتهی می‌شود که بحث اصول را که پیش از این گذشت تکمیل می‌کند. انسان غربی عمدتاً در جهانی به سر می‌برد که

---

1 - the Inward

در آن به تعداد انگشت‌شماری از انسان‌هایی برمی‌خورد که در مراتب بالاتر آگاهی یا در لایه‌های ژرف‌تر وجود خویش زندگی کنند. بنابراین، اغلب فقط به برخی از انواع رفتار بشری وقوف دارد؛ همان‌طور که به آسانی در نوشته‌های دانشمندان علوم اجتماعی در جهان غرب، به‌ویژه وقتی به مطالعه در سنّت‌هایی مانند اسلام می‌پردازند مشهود است. شناخت پاره پاره از رفتار بشر، حتّی اگر منحصراً بر مشاهده‌ی ظاهری مبتنی باشد، می‌تواند به انسان متجدّد کمک کند تا لااقلّ به طور غیرمستقیم به دیگر ساحت‌های فطرت بشری واقف گردد، مشروط به این که مطالعه‌ای درباره‌ی رفتار انسان سنّتی ـ یعنی انسانی که در جهانی دارای مرکز به سر می‌برد ـ صورت گیرد. رفتار انسان‌های سنّتیِ جوامع مختلف، به‌ویژه در مرتبه‌ی بالای اولیاء و حکماء ـ خواه از سنّت چینی باشند، خواه از سنّت اسلامی، خواه از سنّت بومیان آمریکای شمالی باشند و خواه از هر زمینه‌ی سنّتی دیگر ـ در مواجهه با بلاهای بزرگ، در سَکرات موت، در محضر جمال طبیعت بکر و هنر قدسی، یا در گیرودار عشق الاهی و عشق بشری، یقیناً می‌توانند نشانه‌هایی از ساحت‌های فطرت بشر را در اختیار ناظر دوران متجدّد قرار دهد. چنین مشاهده‌ای می‌تواند، هم نشان‌گر ثبات و دوامی به‌حقّ حیرت‌آور در نهاد بشر باشد و هم در ترسیم شأن انسان سودمند بیفتد؛ آن شأن انسان که در حدّ وسیع در عالمی که در آن آدمی محبوس و محصور خُردی و ناچیزیِ مصنوعات و ابداعات پیش پاافتاده‌ی خود، مغفول مانده است. معرفت پاره پاره به طبیعت بشر وقتی در پرتو این نور نگریسته شود، می‌تواند ما را در شناخت برخی جوانب طبیعت بشر کمک کند. ولی به هر تقدیر، جز از طریق شناخت مرکز یا محور که پره‌ها و طوقه را نیز «در بر دارد»، شناخت کاملی از این طبیعت دست نمی‌دهد. در حدیث مشهور پیامبر اسلام [ص]

آمده است «هر کس که خود را شناخت پروردگارش را نیز مـی‌شناسد». ولی دقیقاً از آن روی که «خود» مستلزم آن «خود کلّی» است که در مرکز وجود آدمی آشیان دارد، از منظر دیگر، عکس این گفته نیز صادق است. آدمی فقط در پرتو نور خداوند قادر به شناخت کامل خویش است؛ زیرا نسبی را جز با ملاحظه‌ی مطلق نمی‌توان شناخت.

مسأله‌ی دوّم که این روزها اغلب بر سر زبان‌هاست و باید درباره‌اش بحث کرد، به رابطه‌ی «عینیّت»[1] علمی و یافته‌های آن با معیارهای عموم و ثبات که از تعبیر «طبیعت بشری» بنا بر کاربرد سنّتی آن مستفاد می‌شود مربوط است. برای پاسخ به این مسأله، پیش از هر چیز، لازم است یک‌بار دیگر معلوم کنیم که مـراد از عینیّت علمی، بـه‌ویـژه در حـوزه‌ی انسـان پژوهی[2] چیست. لااقلّ برای غـیرمتخصّصان در فـلسفه‌ی عـلم، عـینی دانستن علم جدید امری عادی [و بدیهی] است؛ اغـلب چـنان است کـه گویی این دو لازم و ملزوم هم‌اند. بی‌شکّ، علم جدید در مطالعه‌ی خود درباره‌ی جهان مادّی از گونه‌ی محدودی از عینیّت بهره دارد، ولی حتّی در این حوزه هم عینیّت آن محدود به ذهنیّتِ جمعی یک بشریّت خاص در لحظه‌ی معیّنی از وجود تاریخی آن است؛ یعنی این مقطع زمانی کـه روحِ رمزاندیش رو به انحطاط نهاده و موهبت رؤیت عالم مـعنا، هـم در عالمِ مادّه و هم در ورای آن، تقریباً به‌تمامی از میان رفته است. یقیناً آن‌چه مسلمان سنّتی «به‌طور عینی» تشخیص می‌دهد، عین همان بصیرت نسبت به عالم نیست که انسان‌های متجدّد امروزه «به صورت عینی»، ولی بدون ساحت تعالی دریافته‌اند. حتّی در عالم مادّی، همه‌ی آن‌چه (بنا به تشبیه معروف سِر آرتور ادینگتون) نتواند به تـور عـلم مـتجدّد بـیفتد، بـه‌طور جمعی نادیده‌اش می‌گیرد، و «به‌طور عینی» به عدم آن تصریح مـی‌کنند.

---

1 - objectivity   2 - study of man

چنان است که گویی جماعتی ناشنوا در یک کنسرت، یک‌صدا گواهی دهند که هیچ نغمه‌ای نشنیدند و وحدت نظر خویش را دلیل بر عینیّت آن بگیرند.

اینک اگر باید در حوزه‌ی خود عالم مادّی، مفهومِ به اصطلاح «عینیّت» علم جدید را با احتیاط بسیار به کاربرد و ابعاد کیفی و رمزی طبیعت را به دلیل بیرون ماندن از دایره‌ی جهان‌بینی علم جدید ــ آن جهان بینی‌ای که «بر مدار عینیّت» شکل یافته است ــ نادیده نگرفت، در حوزه‌ی انسان‌پژوهی نیاز به بازنگری در این «عینیّت» بسی مبرم‌تر است. دانشمندان غربی توانسته‌اند با الگو گرفتن از روش‌های علوم طبیعی در حوزه‌ی انسان‌پژوهی، حجم عظیمی از اطلاعات درباره‌ی انسان‌های همه ادوار و اقالیم [= اَعصار و اَمصار] گرد بیاورند، ولی در عین حال، به اطّلاعات اندکی درباره‌ی خود انسان دست یافته‌اند، و این همه به حکم این دلیل ساده است که پیشینه‌ی فلسفی علم جدید که در نهایت دکارتی است، از فراهم آوردن پس زمینه‌ی لازم برای انسان‌پژوهی ناتوان است. از همان ابتدا، در قرن هفدهم، ثنویّت دکارتیِ نفس و بدن در اندیشه‌ی اروپاییان تصوّر تقسیم ثلاثی(۱) از وجود انسان ــ ***تن، جان، روان*** ــ را که به‌تفصیل تمام در سنّت هرمسی شرح و بسط یافته و به‌کرّات در آثار فلسفه‌ی اسلامی واگو شده است به انحراف کشاند. در قرن نوزدهم، پندار ناصواب بدتری بر این خطا مَزید شد که حتّی مانع از آن شد که گرد آوردن واقعیّات درباره‌ی انسان‌های ادوار مختلف لااقلّ راهی به گونه‌ای شناخت از خود انسان باشد.

این پندار باطل همان پندار تکامل(۲) بنا به فهمی است که امروزه از آن وجود دارد. تکامل چیزی در حدّ یک فرضیه‌ی علمی است که خود را

1 - triparite division
2 - evolution

برای قرن گذشته به صورت واقعیّتی علمی جا زده است. با وجود این که کم‌ترین دلیلی بر وقوع آن در سطح زیست‌شناختی وجود ندارد، معمولاً بسان نظریّه‌ای اثبات شده، در مدارس تدریس می‌شود. در بحث کنونی مجال بحث درباره‌ی تکامل زیستی را نداریم، هرچند که آثار زیست‌شناسان و زمین‌شناسان در ردّ این نظریّه، مخصوصاً آثاری که در سال‌های اخیر نگارش شده است، به هیچ وجه اندک‌شمار و معدود نیست.(7) ولی تا آن‌جا که به انسان‌پژوهی مربوط است، دقیقاً همین ورود سرزده‌ی اندیشه‌ی تکامل به درون انسان‌شناسی است که رابطه‌ی بالقوّه‌ی مثبت واقعیّاتی راکه به طریق علمی گرد آمده‌اند با فهمِ جنبه‌ی کلّی و ثابت ماهیّت انسان تقریباً ناممکن ساخته است. دانشمندان و محقّقان غربی در حوزه‌ی انسان‌شناسی، علوم اجتماعی و حتّی علوم انسانی تقریباً به‌تمامی فقط برای مطالعه‌ی تغییر و دگرگونی تربیت می‌شوند. هر تغییری هر قدر هم پیش پا افتاده، اغلب تغییری پراهمیّت محسوب می‌شود؛ در حالی که امور ثابت را تقریباً به‌طور ناخودآگاه با امور بی‌اهمیّت یا مهجور یکی می‌انگارند. این اوضاع به آن می‌ماند که انسان‌ها فقط برای مطالعه‌ی حرکت ابرها تربیت شوند و از آسمان با عرصه‌های ثابت و بیکرانش، که زمینه‌ی مشاهده‌ی حرکات ابرها را فراهم می‌سازد، به‌کلّی غافل بمانند. شگفت نیست اگر این همه تحقیق و پژوهش رشته‌های جدید درباره‌ی انسان، چیزی بیش از مطالعه‌ی امور پیش پا افتاده نباشد، و در اغلب موارد نتایجی بی‌مقدار به بار آورد و تقریباً در همه‌ی مراحل در پیش‌گویی چیز قابل ذکری، در نظام اجتماعی ناکام بماند. بسا که یک داستان عامیانه و ساده‌ی سنّتی حقایق بیش‌تری را درباره‌ی انسان آشکار سازد تا کتاب‌های حجیم با صفحاتی پر از آمار و ارقام درباره‌ی آن‌چه معمولاً «تغییرات حیاتی» توصیف می‌شود. در واقع،

تنها تغییر حیاتی‌ای که امروزه در حال وقوع است بیگانگی هر چه بیش‌تر انسان از طبیعت ثابت خویش و غفلت از این طبیعت است؛ غفلتی که البتّه دولت آن مستعجل است، ولی در عین حال، به‌ناچار اثراتی فاجعه‌بار برای آن نوع از انسان‌هایی که قدم به راهش گذاشته‌اند به همراه دارد. امّا درست این همان تغییری است که روش‌های علمی «عینی» از مطالعه آن ناتوانند.

با این اوصاف، علی‌القاعده، هیچ تناقض ضروری میان واقعیّات علمی که به روش عینی گرد آمده‌اند و مفهوم طبیعت بشری با لوازم ثابت و جهان‌شمولش وجود ندارد. اگر موانع آن انحراف ذهنیِ موسوم به تفکّر تکاملی که نه عینی است و نه علمی از میان می‌رفت، گرد آوردن اطّلاعات راجع به انسان به صورتی فوق‌العاده واضح، ماهیّت فرازمانی و فرامکانی انسان، اگر هم نه واقعیّت فراتاریخی او را ــ زیرا این یکی ورای طور اطّلاعات و داده‌هاست ــ لااقلّ در ادوار تاریخ و مناطق مختلف عالم، مکشوف می‌داشت. چنین اقدامی طبیعت بشر را به صورت امری دائم و ثابت (همان طبیعت که قرآن کریم از آن به *الفطرة* تعبیر کرده است) تصویر می‌کند که در برهه‌هایی از تاریخ و در میان برخی امّت‌ها انحراف‌ها و عزیمت‌هایی از آن‌ها صورت گرفته است که این انحراف‌ها بی‌درنگ در اثر مصائب و بلایایی که به تثبیت دوباره‌ی همان هنجار و معیار انجامیده‌اند، به سرعت تصحیح شده است. در کتب مقدّس مانند قرآن، علاوه بر دیگر مراتب معنا، سرگذشتی از نفس انسان که به طرزی شکوه‌مند این مفهومِ از فطرت بشر را مورد تأکید قرار می‌دهد آمده است.[(8)] به همین دلیل، هدفی که همه‌ی کتب مقدّس برای انسان مقرّر می‌دارند، این است که آن هنجار و معیار را بشناسد و به آن بازگردد؛ یعنی به طبیعت اوّلیّه و ثابت بشر و به **فطرت** خویش بازگشت کند. همان‌طور که

در **دائو دِ جینگ** *(XIX)* آمده است «خودِ بسیط خویش را بشناس، سرشت اوّلیّه‌ات را درک کن»؛ زیرا غایت بشر جز شناخت خود و شناخت حقیقت خویش نمی‌تواند باشد.

کسی که دیگران را می‌شناسد، خردمند است
و کسی که خود را می‌شناسد اهل اشراق [= روشنی یافته].
دائو دِ جینگ XXXIII

یا به قول یک عارف غربی قرون وسطی:

اگر نفس می‌خواهد به اوج دانش برسد
بگذار تحقیق اصیل و اوّلین‌اش شناخت خویش باشد.
ریشار اهل سن‌ویکتور

در پرتو فهمی که وحی و شهود تعقّلی هر دو طیّ اعصار و قرون درباره‌ی سرشت انسان فراهم آورده‌اند، پاسخ این پرسش معمول که «آیا معرفت علمی توان دست‌یابی به چیزی ذاتی درباره‌ی انسان را دارد؟» فقط می‌تواند به شرح زیر باشد: با روشی که بر ظاهری سازی وجود باطنی انسان مبتنی است و همین انسان ظاهری، همین انسانی را که بر طوقه‌ی چرخ هستی مستقرّ است، متولّی این شناخت قرار می‌دهد، هیچ‌گونه شناخت *ذاتی* درباره‌ی انسان دست نمی‌دهد. «ذاتی» اگر بخواهد اصولاً معنایی داشته باشد، باید با *ذات*، با آن مرکز یا محوری که، هم موجد پرّه‌هاست و هم موجد طوقه مرتبط باشد. فقط موجود عالی قادر به درک و دریافت موجود دانی [= نازل] است؛ زیرا معنای حقیقی [*to comprehend* = درک و دریافت] همانا *encompass* [= در بر گرفتن] است و تنها موجودی که در مرتبه‌ی وجودی برتر واقع است، قادر است موجودات مادون خود را در بر بگیرد. انسان مرکّب از بدن، نفس و عقل [= عقل شهودی] است و عقل، هم فوق انسان است و هم در مرکز وجود او قرار دارد. حقیقت آدمی که ذاتی طبیعت بشر است، فقط با

عقل شهودی، با چشم دل *(عین‌القلب)* بنا به فهم سنّتی از آن، یعنی همان عقل شهودی که، هم در مرکز وجود بشر است و هم تمامی مراتب دیگر وجود او را در بر می‌گیرد قابل شناخت است. همین که چشم دل بسته می‌شود و قوّه‌ی تعقّل به معنای اصلی آن، رو به ضعف می‌نهد، دست‌یابی به شناخت ذاتی از انسان امکان‌پذیر نیست. آن جلوه‌ی عقل شهودی بر مرتبه‌ی نفس و ذهن که از آن به عقل استدلالی تعبیر می‌شود، هر قدر هم که خود را به آزمایش و تجربه مشغول دارد و یا تا هر کجا هم از عهده‌ی وظیفه‌ی شایسته‌ی خود، یعنی تقسیم و تحلیل که همان وظیفه‌ی حقّانی و حقیقی **عقل استدلالی** *ratio* است برآید، هرگز، نه می‌تواند به ذات انسان و نه ــ به همان دلیل ــ به ذات هیچ موجود دیگر دست بیابد. این جلوه [= عقل استدلالی] می‌تواند به شناختی حاشیه‌ای از اعراض، آثار یا رفتار ظاهری، ولی نه از خود ذات برسد. عقل استدلالی همین که از فروغ هدایت‌گر عقل شهودی جدا بیفتد، در بهترین حالت، [فقط] می‌تواند بر وجود **نومن‌ها**، واقعیّتِ ذوات اشیاء همان‌طور که در فلسفه‌ی کانت دیده می‌شود، انگشت تأیید بگذارد کانت که عقل شهودی را به عقل استدلالی محدود کرد، واقعیّت ذوات اشیاء را پذیرفت، ولی اصل امکان شناخت آن ذوات در حدّ ذاتِ خود را انکار داشت. آری عقل استدلالی به تنهایی نمی‌تواند ذوات اشیاء یا **نومن‌های** فی‌نفسه را بشناسد. معرفتی که ذاتی است، معرفتی است که در نهایت بر اتّحاد عالم و معلوم مبتنی است؛ یعنی مبتنی است بر این که معلوم در آتش خودِ علم سوخته شده باشد.

انسان اگر فقط (بنا بر تعابیر ودانته‌ای) بر توهّم تلقّی تصوّر ظاهری و عینی خودش به جای «خود» واقعی‌اش، یعنی آن خود کلّی که به دلیل نفس ذاتش نمی‌تواند ظاهری شود فایق آید، در یک موقعیّت برترِ مخصوص برای شناخت حاقّ ذات یک چیز که آن هم خود او است قرار

دارد. معرفت علمی همانند هرگونه معرفت دیگر که ذاتاً بر تمایز میان ذهنی که می‌شناسد و عینی که شناخته می‌شود، مبتنی است باید ضرورتاً به شناختی حاشیه‌ای و نه ذاتی رضایت دهد.

قهراً این پرسش مطرح می‌شود که پژوهش علمی به معنای جدید چه ارتباطی با جست‌وجوی دیگر انواع معرفت درباره‌ی نوع بشر به‌طور کلّی دارد. همان‌طور که در علوم اسلامی دیده می‌شود، می‌تواند رابطه‌ای راستین و معنادار میان این دو موجود باشد، مشروط به این که تصوّر صحیحی از نسبت و رابطه‌ی میان شیوه‌های شناخت در ذهن داشته باشیم و این فقط در صورتی امکان‌پذیر است که یک شناخت فراتر از علم تجربی بنا به فهم رایج از آن را پذیرفته باشیم. طوقه تنها در صورتی می‌تواند نقطه‌ای برای رسیدن به مرکز و محور باشد که در حدّ همان شأن واقعی‌اش، یعنی در حدّ همان طوقه بودنش ملاحظه شود. همین که این واقعیّت که طوقه امری حاشیه‌ای است به طاق نسیان بیفتد، مرکز نیز بی‌معنا و خارج از دسترس می‌شود. اگر مابعدالطبیعه‌ی حقیقی یعنی **علم قدسی** بار دیگر در جهان غرب به واقعیّتی زنده مبدّل شود، شناخت حاصل از طریق پژوهش علمی درباره‌ی انسان می‌تواند در الگویی تلفیق شود که دیگر انواع معرفت را ــ از معرفت مابعدالطبیعی محض گرفته تا معارف برگرفته از مکاتب سنّتی روان‌شناسی و جهان‌شناسی ــ در بر می‌گیرد.

ولی در حوزه‌ی علومِ ناظر به انسان، همانند علوم طبیعی مانع اصلی دقیقاً همین خصلت و خصوصیّت انعطاف‌پذیر و انحصارگرایانه‌ای است که علم غربیِ متجدّد از قرن هفدهم به این سو از خود نشان داده است. با کنار نهادن حجم عظیمی از علوم دروغین و نظریّات حقیقتاً مغلوطی که حاکم بر علوم جدیدِ ناظر به انسان همانند انسان‌شناسی و روان‌شناسی

است، می‌توان آن بخش‌هایی را که بر مشاهده‌ی دقیق رفتار بشری یا روان بشری تحت اوضاع و احوال مختلف مبتنی است، بی‌هیچ تناقض منطقی، با یافته‌های مکاتب سنّتی روان‌شناسی، مانند مکاتب موجود در عرفان اسلامی، آیین یوگه یا آیین ذِن، نیز درباره‌ی روان بشر، و به‌خصوص درباره‌ی برخی از ساحت‌های کاملاً ناشناخته‌ی آن برای بیش‌تر معاصران ما پیوند داد.(9) ولی پیوند دادن این عناصر به مکاتب سنّتی، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آموزه‌ی ناظر به انسان در تمامیّت او، به صورتی که در مابعدالطبیعه سنّتی تشریح شده است، یعنی همان [آموزه‌ی] «انسان کامل» (*الانسان الکامل*) در طریقت باطنی اسلامی را پذیرفته باشیم؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گذشت فقط بزرگ‌تر می‌تواند جامع کوچک‌تر باشد. ادّعای شناخت بشر بدون امداد روح مطلق (یا عقل شهودی) و نیز ادّعای قطعیّت برای این شناخت به عنوان شناختی «حقیقتاً علمی» مستقلّ از هر گونه معرفت دیگر، ماحصلی جز همان تنگنایی که مبتلابه جهان متجدّد امروز است نخواهد داشت. این شناخت فقط می‌تواند به یک «علم» ناقص و ناتمام، اگر نگوئیم یک‌سره نادرست، درباره‌ی انسان ختم شود که وظیفه‌ای را از آن می‌خواهند که شایستگی آن را ندارد. چنین علمی اغلب خطرناک‌تر از جهل بحت و بسیط است؛ زیرا هیچ چیز خطرناک‌تر از جهل بسیط نیست، مگر جهلی که لاف علم و حکمت می‌زند.

پژوهش علمی درباره‌ی طبیعت بشر می‌تواند رابطه‌ای سازنده با راه‌های جهان‌شمول و جاویدان انسان‌شناسی داشته باشد، فقط مشروط به این که به محدودیّت‌های خود متفطّن باشد و پا از گلیم خود بیرون نگذارد. این پژوهش تنها در صورتی می‌تواند راه و روشی حقیقی باشد که بر «استدلال‌گرایی یکّه‌تازی» که ذاتی علم جدید است(10) ـ هرچند

دانشمندان بسیاری از قبول آن تن زده‌اند ـ فائق آید و رضایت دهد که همان چیزی شود که واقعاً همان است؛ یعنی یک شیوه‌ی محدود و جزئی شناختِ اشیاء از طریق مشاهده‌ی ابعاد ظاهری و پدیدارهای آن‌ها و نیز نوعی دلیل‌پردازی مبتنی بر تماس با همین امور؛ شیوه‌ای که در صورتی پذیرفتنی است که در حدّ خودش [و نه بیش از آن] ملحوظ شود؛ چرا که اشیاء وجه بیرونی و ظاهری هم دارند.

پس، در پاسخ به سؤال از شایستگی پژوهش علمی به عنوان یک منبع شناخت کلّی درباره‌ی انسان ـ پژوهشی که در جای‌جای جهان امروز مورد تقلید است ـ باید گفت این شناخت اگر منبع تلقّی شود، هیچ‌گونه اعتباری ندارد. چگونه ممکن است معرفتی که نظم کلّی [= جهان‌شمول] به معنای مابعدالطبیعی کلمه و امکان شناخت ذاتی را انکار می‌کند، منبع شناخت ذاتی و کلّی قرار گیرد؟ پژوهش علمی تنها تحت شرایطی می‌تواند منبعی برای شناخت اصیل باشد که «علمی» را به معنای سنّتی کلمه به عنوان **علم** مورد نظر اسلام بفهمیم، یعنی به عنوان معرفتی که از نظم اصیل هستی ناشی شده و بدان می‌انجامد.

و امّا پژوهش علمی از یک راه می‌تواند ما را در آگاهی از ذاتیات تنگنای کنونی انسان متجدّد، اگر هم نه از سرشت ازلی انسان، یاری دهد. یعنی از راه به کارگیری روش مورد استفاده‌ی علم در بحث و بررسی پیرامون خود تمدّن علمی و صنعتی جدید. در علم، هرگاه آزمایشی موفقیّت‌آمیز نباشد، صرف‌نظر از همه‌ی جدّ و جهدی که مصروف آن شده باشد، متوقّفش می‌سازند و سعی می‌کنند از خطاهایی که موجب شکست آن شده‌اند عبرت بگیرند.

تمدّن متجدّد به صورتی که از دوران رنسانس به بعد، در جهان غرب بسط یافته، تجربه‌ای شکست‌خورده است[11] ـ شکست‌خورده به

معنای کامل کلمه، چندان که نفس امکان آینده‌ای برای بشر را که در جست‌وجوی راه‌های دیگر برآید، در مظانّ تردید قرار می‌دهد. امروزه اگر کسی این تمدّن را با همه‌ی آن مفروضات بنیادی‌اش درباره‌ی ماهیّت عالم و آدم، چیزی جز تجربه‌ای ناموفّق بداند، روشی کاملاً غیرعلمی در پیش گرفته است. و در واقع، پژوهش علمی اگر در اثر سیطره‌ی مستبدّانه‌ی استدلال‌گرایی و تجربه‌گرایی فوق‌الذکر سست و بی‌مایه نشده باشد، لاجرم آسان‌ترین راهی است که انسان معاصر می‌تواند به کمک آن دلیل ناکامی تمدّن جدید را تشخیص دهد؛ یعنی تشخیص دهد که دقیقاً دلیل ناکافی این تمدّن آن است که بنیادش بر مفهومی از انسان استوار شده است که ذاتی‌ترین امور برای مرتبه‌ی بشری را طرد و نفی می‌کند.

شگفتا که عامّه‌ی غربیان ــ و البتّه نه گروه کوچکی از خواصّ روشن‌فکر که بحران فراروی دنیای متجدّد را حدود یک قرن پیش هشدار داده‌اند(12) ــ نه به دلیل تشخیص ابتدا به ساکن [= دفعی] ماهیّت فراموش شده‌ی بشر، بلکه به دلیل انحطاط پرشتاب محیط زیست طبیعی، به کاستی تمدّن جدید وقوف پیدا کرده‌اند. از نشانه‌های ضعف و انحطاط نگرش انسان متجدّد این است که همان بحران معنوی ریشه‌داری که سبب پژمردن و خشکیدن تدریجی ریشه‌ی جان وی شده است، در اثر بحران موجود در محیط زیست مادّی در محلّ تحت توجّه او قرار می‌گیرد.

طیّ چند سال گذشته، درباره‌ی بحران زیست‌محیطی و بوم‌شناختی بسیار قلم‌فرسایی شده است، چندان که در این‌جا نیازی به تأکید بر ابعاد مسائل ذی‌ربط نیست. تحقیقات بسیار زیادی، هم در اروپا و هم در آمریکا انتشار یافته است که می‌خواهند همان روش‌های علم جدید را در بحث و بررسی پیرامون اثرات استفاده از این علم در آینده به کار ببندند. نویسندگان این تحقیقات همراه با بسیاری نویسندگان دیگر که به‌جدّ

دل‌مشغول بحران بوم‌شناختی بوده‌اند، تغییر مفهوم انسان از رشد، روی آوردن به مطالبات معنوی، رضایت دادن به مادّیات کم‌تر و بسیاری پیشنهادهای خیرخواهانه‌ی دیگری را برای تغییر وضع موجود ارائه داده‌اند. ولی افراد بسیار معدودی از آن‌ها توجّه یافته‌اند که آلودگی محیط زیست فقط پیامد آلودگی نفس بشر است و آن زمان که انسان غربی مصمّم به ایفای نقش الوهیّت بر روی زمین شد و قدم در راه طرد و نفی ساحت متعالی از زندگی خود گذاشت چنین چیزی پیدا شد.(13)

در این مقطعِ اخیر تاریخ بشر، دو فاجعه، یکی در غرب و دیگری در شرق را شاهدیم. در جهان غرب، بحران تمدّن جدید ــ بحرانی که هر چه باشد فرآورده‌ی غرب است ــ به کامل‌ترین وجه، محسوس و مشهود است؛ چرا که معمولاً این بحران با ورشکستگی اجتماعی و بحران زیستْ‌محیطی در ارتباط است. در همین جهان غرب راه‌حل‌هایی برای این بحران پیشنهاد می‌شود که مشتمل بر همان اسباب و عواملی هستند که در مقام نخست این بحران را موجب گشته‌اند. از انسان‌ها می‌خواهند که شهوات خویش را مهار کنند، انسان‌باور روشن‌فکر باشند و رعایت حالِ همسایگان خود، چه انسان و چه غیرانسان را بکنند، ولی کم‌تر کسی است که بداند مادام که قدرتی معنوی برای مهار امیال شیطانی و شهوانی نفس بشر موجود نباشد، امکان عمل به این دستورات وجود ندارد. همین مفهوم انسان‌باورانه از بشر است که او را به مرتبه‌ای دونِ شأن انسان کشانده است. پیشنهاد چنین راه‌حل‌های بی‌محتوایی، معلولِ همین بی‌خبری از ماهیّت انسان، بی‌خبری از امکانِ حضیض‌های [= دَرَکات] و ظلمت و اوج‌های اشراق در درون بشر است. هزاران سال، ادیان به آدمیان آموختند که از شرّ بپرهیزند و به فضیلت آراسته شوند. انسان متجدّد ابتدا بر آن شد که قدرت دین بر نفس خویش را نابود سازد، وانگهی حتّی در

معنای شرّ و گناه تشکیک کند. اینک بسیاری از افراد یکی از راه‌حل‌های بحران زیستْ‌محیطی را بازگشت به فضایل سنّتی می‌دانند، هرچند که معمولاً توصیف دیگری از فضایل دارند؛ چرا که این قبیل افراد عمدتاً هم‌چنان دنیا زده‌اند و معتقدند که زندگی انسان‌ها باید کماکان جدای از امر قدسی باشد.

می‌توان گفت، بحران زیستْ‌محیطی و هم‌چنین تشویش روانی این همه مردان و زنان در جهان غرب، بی‌قوارگی محیط زیست شهری و مانند آن، نتیجه تلاش‌های انسانی است که می‌خواهد در زندگی فقط غمِ نان داشته باشد «خون همه‌ی خدایان را بریزد» و استقلال خویش از عالم بالا را اعلام دارد. ولی آدمی راه گریزی از نتیجه‌ی اعمالش که خود ثمره‌ی وضعیّت کنونی وی‌اند ندارد. تنها چاره‌ی وی این است که از وضع و حال یک موجود عاصی [= شورشی] که به هیأت آن درآمده است دست بردارد، با عالم بالا [= آسمان] و زمین از در صلح و آشتی درآید و خود را تسلیم خدا کند. این خود مساوی است با بسته شدن پرونده‌ی انسان متجدّد به معنای متعارف کلمه، مساوی است با مرگ و تولّدی دیگر. به همین دلیل است که این بُعد مسأله به‌ندرت در بحث‌های کلّی درباره‌ی بحران زیستْ‌محیطی مورد توجّه قرار گرفته است. حلقه‌ی مفقوده‌ی نزاع بوم‌شناختی همان نقش و سرشت خود انسان و نیز تحوّلی معنوی است که انسان اگر به فکر حلّ و فصل بحرانی باشد که خود شتابش بخشیده است، باید به چنین تحوّلی تن دهد.

فاجعه‌ی دوّم که در شرق به‌طور عام و در جهان اسلام به‌طور خاص در حال وقوع است، این است که دنیای شرق عمدتاً همان خطاهایی را تکرار می‌کند که موجد همین شکست و ناکامی جامعه‌ی صنعتی ـ شهری در جهان غرب و تمدّن متجدّداند؛ تمدّن متجدّد که خود علّت چنین

جامعه‌ای است. شرق باید غرب را به صورتی موردپژوهانه در مطالعه بگیرد و برای عبرت‌آموزی در آن بنگرد، نه برای الگویی که کورکورانه آن را سرمشق قرار دهد. البتّه فشارهای سیاسی ـ اقتصادی و نظامی دنیای صنعتی بر دنیای غیرغربی چندان زیاد است که بسیاری از تصمیمات را ناممکن می‌سازد و کمابیش راه را بر بسیاری از انتخاب‌ها می‌بندد. ولی برخی اعمال که نتایج منفی آن‌ها بدیهی است یا اجرای طرحی که تنها دلیل بر آن این واقعیّت است که در جهان غرب اجرا شده است، هیچ عُذر و توجیهی وجود ندارد. کره‌ی ارض تاب اشتباهاتی اضافه بر آن‌هایی راکه تمدّن غربی مرتکب شده است ندارد. بنابراین، بسیار مایه‌ی تأسّف است که امروزه هیچ قدرتی بر روی زمین، دیدی آن قدر وسیع ندارد که بهروزی کل زمین و ساکنان آن را در مدّ نظر قرار دهد.

البتّه از این دو فاجعه، یقیناً فاجعه‌ی نخست، دوّمی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد؛ زیرا این اعمالی که در دنیای متجدّد و صنعتی انجام می‌شود، بی‌درنگ مابقی کره‌ی ارض را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای مثال، اگر هر یک از قدرت‌های بزرگ صنعتی بحران زیست‌بومی را در سیاست‌های اقتصادی و فنّ‌آورانه‌ی خویش، نه فقط در مقام حرف و سخن جدّی بگیرند، این رویه تأثیر گسترده‌ای بر روی کسانی خواهد داشت که در چنین زمینه‌هایی ضرورتاً از قدرت‌های بزرگ الگو می‌گیرند. اگر غرب بار دیگر به‌خاطر می‌آورد که انسان کیست، پیش از آن که مشرق‌زمین دانشی راکه طیّ اعصار و قرون درباره‌ی سرشت واقعی انسان محفوظ داشته به دست فراموشی بسپارد آینده بشر چه بسیار متفاوت می‌بود!

آن‌چه انسان معاصر در گیرودار این ورطه‌ی آشفتگی و پریشانی دنیای روحی و جسمی پیرامونش بدان نیازمند است، اوّل از همه پیامی

است که از مرکز می‌رسد و طوقه را در *ارتباط با* مرکز تعریف و تحدید می‌کند. این پیام هنوز به شکلی زنده در سنّت‌های شرقی مانند اسلام قابل دسترس است و می‌تواند در جهان غرب احیا شود. لیکن این پیام، در هر کجا، چه در شرق و چه در غرب، اگر از مرکزی صادر شده باشد که نه شرقی است و نه غربی، همیشه دعوتی است برای انسانی که بر حاشیه و طوقه‌ی چرخ هستی زندگی می‌کند؛ دعوتی است به این که پرّه‌ها را تا رسیدن به مرکز کلّی دنبال کند و بدین‌سان بتواند به همان قطبِ محوری که رمز امر متعالی است صعود کند؛ مرکز کلّی‌ای که، هم مبدأ خود او و هم مبدأ موجودات در عالم بشری و وسیله‌ای برای دستیابی به عالم ماورای [این عالم بشر] است. این پیام دعوتی است برای انسان که خود را بشناسد و به آن بارقه‌ی سرمدیّت که در درون خود دارد واقف شود.

> در هر انسانی ستاره‌ای افول‌ناپذیر هست؛ گوهری که باید در جاودانگی متبلور شود. این ستاره از ازل در قرب نورانی نفس کلّی مجسّم شده است. آدمی این ستاره را با راستی، با نیایش و با فضیلت و تنها با همین وسائط، از گرفتاری‌های موقّتی [= دنیوی]اش خلاص می‌کند.(14)

کسی که این ستاره را در درون خود متبلور ساخته باشد، هم با خودش و هم با عالم در آشتی است. فقط با سعی برای تعالی جستن از این عالم و تبدیل شدن به ستاره‌ای در ملکوت معنوی، می‌توان در هماهنگی و سازگاری با دنیا به سر برد و از پس حلّ مسائلی برآمد که وجودِ خاکی آدم به حسب ذات و سرشت خود، در این سفر موقّتی در دنیای فانی که همان زندگی او بر روی زمین است، بر وی تحمیل می‌کند.

پی‌نوشت‌های فصل ۱

۱ ـ باید به‌خاطر داشت که در جهان غرب، آدمی ابتدا با انسان‌گرایی دوران رنسانس علیه عالم بالا [= آسمان] شورید. فقط پس از این بود که علوم متجدّد به وجود آمد. مردم‌شناسی انسان‌باورانه‌ی دوران رنسانس زمینه‌ای لازم برای انقلاب علمی قرن هفدهم و پیدایش نوعی علم تجربی بود که هرچند به یک معنا غیربشری است، به معنای دیگر انسان‌وارانگارانه‌ترین شکل ممکن برای معرفت است؛ چرا که عقل استدلالی بشر و داده‌های تجربی مبتنی بر حواسّ را معیار منحصر برای صحّت و اعتبار همه‌ی معارف قرار می‌دهد.

در خصوص تحریف تدریجی تصویر انسان در جهان غرب، ر. ک. به:

G. Durand, "Defiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident", *Eranos-Jahrbuch*, XXXVIII, 1971, pp. 45-93. Ph. Sherrard, *The Rape of Man and Nature*. Ipswich (UK), Golgonooza Press 1987, chap. 2 and 3, pp. 42-89.

و هم‌چنین ر. ک. به: سید حسین نصر، **معرفت و معنویّت**، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ دوّم ۱۳۸۱، فصل پنجم. برای بحث درباره‌ی این موضوع از منظر یک جوینده‌ی غربی که متوجّه اسلام سنّتی شده است، ر. ک. به:

J. Herlihy, *The Search of the Truth-Contemporary Reflection on Traditional Themes*, Kuala Lumpur, Devan Pusttaka Islam 1990.

۲ ـ اگر چنین رابطه‌ای وجود نمی‌داشت، حتّی برای آدمی امکان‌پذیر نبود که خود را با دیگر دوره‌های تاریخ بشر یکی بگیرد، چه رسد به این که ابعاد ثابت سرشت

بشر بتوانند خود را حتّی در دنیای متجدّد به همان صورتی که در گذشته بوده‌اند و امروز نیز همان هستند نمایان سازند.

۳ـ در سراسر این کتاب، واژه‌ی «intellect» [= عقل شهودی] به معنای لاتینی اصلی‌اش یعنی به معنای *intellectus* یا *nous* یونانی استعمال شده است که فوق reason [= عقل استدلالی] قرار دارد و قادر است به صورت مستقیم و بی‌واسطه به معرفت دست بیابد. عقل استدلالی فقط جلوه‌ای از عقل شهودی بر آینه‌ی ذهن بشری است.

۴ـ اسف‌بارتر از این نوع علوم انسانیِ مجعول، تلاشی است که این روزها در برخی ممالک اسلامی برای وارد ساختن همین انحطاط به آغوش فرهنگ اسلامی به نام پیش‌رفت صورت می‌گیرد.

برخی از محقّقان آمریکایی مانند ویلیام اروسمیت (William Arrowsmith) و ویلیام تامپسون (William Thompson) چیزی را که می‌توان از آن به «آلودگی علوم انسانی» (pollution of the humanities) تعبیر کرد، از قبل مورد انتقاد قرار داده‌اند، لیکن در این حوزه نیز همانند مسائل آلودگی محیط زیست، اغلب برای از میان بردن معلول‌های ناگوار [این بیماری] تلاش شده است، بی‌آن که برای درمان بیماری‌های اصلی تلاش شود. لااقلّ، این «آلودگی» با ورود شماری از عوامل پسامتجدّدانه به حوزه‌ی علوم انسانی افزایش یافته است.

۵ـ در دوران جدید، علوم خفیّه که مبادی مابعدالطبیعی آن‌ها فراموش شده است، با عنوان «علوم مجعول» شناخته شده‌اند؛ حال آن که در واقع، این علوم اگر رمزپردازی آن‌ها فهم شود، آموزه‌ای ژرف درباره‌ی طبیعت انسان و جهان در بردارند. به عکس، بسیاری از علوم اجتماعی و انسانی امروز، جهل کامل به طبیعت بشر را با پوششی علمی مخفی و مکتوم می‌دارند و به یک معنا عکس علوم خفیّه‌اند. بنابراین، آن‌ها برای لقب «علوم مجعول» بسیار شایسته‌تر از علوم خفیّه‌اند.

۶ـ این موضوع را فریتیوف شووان در کتاب زیر به طور کامل مورد بحث قرار داده است:

Dimensions of Islam, trans. by P. Townsend, London , 1970, chapter 2.

شووان درباره‌ی حکیم یا عارف مسلمان می‌نویسد: «عارف مسلمان تحت توجّهات [= نگاه خیره‌ی] **الاوّل** (اوّل)، **الآخر** (آخر)، **الظاهر** (ظاهر)، و **الباطن** (باطن) به سر می‌برد. او به صورت عینی در این ساحت‌های مابعدالطبیعی به سر می‌برد؛ همان‌طور که مخلوقات عادی در زمان و مکان حرکت می‌کنند، و همان‌طور که او خودش نیز تا آن‌جا که یک موجود فانی است در ظرف همین زمان و مکان حرکت می‌کند. او آگاهانه نقطه‌ی تقاطعی است که ساحت‌های الاهی در آن به هم می‌رسند. او به طرزی بی‌مانند در نمایش‌نامه‌ی جهانی وارد شده است. به هیچ‌گونه پندار باطل درباره‌ی راه‌های ناممکن برای فرار مبتلا نیست و هرگز خود را در مقامِ «معافیّت» [extraterritoriality] مغالطه‌آمیز ناسوتیان که تصوّر می‌کنند می‌توانند خارج از حقیقت معنوی، یعنی تنها حقیقت موجود به سر برند قرار نمی‌دهد» pp. 36-37.

7. See, for example, L. Bounoure, *Déterminisme et finalité, double loi de vie*, Paris, Flammarion, 1957; his *Recherche d'une doctrine de la vie*, Paris, R. Laffont, 1964; G. Berthault, *L'éuolution, fruit d'une illusion scientifique*, Paris, 1927, and D. Dewar, *The Transformist Illusion* Murfreesboro, Deéoff Publication, 1957; O. Bakar (ed.), *Critique of Evolutionary Theory*, Kuala Lumpur, The Islamic Academy of Science, 1987; G. Sermonti and R. Fonti, *Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo*, Milan, Rusconi, 1980; and M. J. Behe, *Darwin's Black Box*, New York, The Free Press, 1996.

هم‌چنین ر. ک. به: سیّد حسین نصر، ***انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان متجدّد***، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، چاپ اوّل ۱۳۸۰، دفتر نشر فرهنگ اسلامی. که در این اثر تحقیقات و دیدگاه‌های مخالف با تکامل مورد بحث قرار گرفته است.

۸ ـ برای برخی حکایات قرآن کریم که رویدادهای روان بشر و «سرگذشت» باطنی آن تلقّی شده‌اند، ر. ک. به:

F. Schuon, *Understanding Islam*, trans. by D. M. Matheson, Bloomington (IN), World Wisdom Books, 1994, Chap. 2, pp. 39-93.

۹ ـ متأسّفانه تحقیقات جدّی بسیار معدودی بر مبنای منظر سنّتی که تنها همین منظر

[در این خصوص] موضوعیّت دارد، تاکنون درباره‌ی علوم روان‌شناختی سنّتی سنّت‌های شرقی مختلف صورت گرفته است؛ علومی که فقط در پرتو اصول مابعدالطبیعی قابل‌فهم‌اند و تنها با کمک رحمت معنوی موجود در یک سنّت زنده می‌توان آن‌ها را به مرحله‌ی عمل درآورد ر. ک. به:

A. K. Coomaraswamy, "On the Indian and Traditional Psychology, or rather Pneumatology," in *Selected Writings of Ananda R. Coomaraswamy*, ed. by R. Lipsey, vol. 2, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977, pp. 333-378. As far as Sufi psychology s concerned, see L. Bakhtiar, *God's Will Be Done*, 3 vols., Chicago (IL), Kazi Publications, 1994; R. Frager, *Heart, Self and Soul*, Wheaton (IL), Quest Books, 1949; L. Wilcox, *Sufism and Psychology*, Chicago (IL), Abjad Books, 1995; M. Shafii, *Freedom from the Self*, New York, Human Sciences Press, 1985; and M. Ajmal, "Sufi Science of the Soul," in S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality I: Foundations*, New York, Crossroad Publications, 1987, pp. 294-307.

10 - F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, trans. by Lord Northbourne, London, 1965, p. 117.

۱۱ - «ولی نظام صنعتی - شهری را به‌حقّ باید یک **تجربه** قلمداد کرد، و اگر روح علمی چیز ارزشمندی به ما آموخته باشد، آن چیز همین است که آزمایش‌های صادقانه ممکن است شکست بخورند. وقتی که آزمایش‌ها شکست می‌خورند، باید به نوعی بازنگری اساسی در آن‌ها دست زد، و حتّی اگر در اثر این بازنگری معلوم شد که باید از طرح مورد نظر دست کشید، نمی‌توان بازنگری را رها کرد. یقیناً، همان‌طور که در اواسط قرن بیستم مشهود است، معلوم شده است که نظام صنعتی - شهری یک چنین تجربه‌ی شکست خورده‌ای است که هر شرّی را که هدف این پیشرفت غلبه بر آن بوده است به همراه دارد».

T. Roszak, *Where the Wastland Ends: Politics and Transendence in Postindustrial Society*, Berkeley (CA), Cehestial Arts 1989, p. xxiv.

۱۲ - کسانی مانند رنه گنون در ***بحران دنیای متجدّد*** [ترجمه‌ی سیّد ضیاءالدین دهشیری] — که طبع اصلی آن به زبان فرانسه ابتدا در سال ۱۹۲۷ انتشار یافت —

و به تبع او دیگر نویسندگان سنّتی به‌ویژه فریتیوف شووان و آنَنْدا کِیْ. کوماراسوامی در چند دهه گذشته به‌تفصیل درباره‌ی بحران دنیای متجدّد بر مبنای اطلاق معیارهای مابعدالطبیعی جاویدان در مورد موقعیّت معاصر قلم زده‌اند. ولی نوشته‌های آن‌ها برای مدّت طولانی در محافل دانشگاهی مغفول ماند و حتّی امروز نیز تا حدّ زیادی هم‌چنان مغفول مانده‌اند. این بحران باید در سطح فیزیکی [= عالم طبیعت] ظاهر شود تا گرایش‌های خطرناک تمدّن جدید را در برابر دیدگان انسان متجدّد قرار دهد.

۱۳ ـ نگارنده در اثر خویش: ***انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان متجدّد*** به‌تفصیل درباره‌ی این موضوع بحث کرده است. «با این همه، بحران زیستْ‌محیطی که این همه دیرهنگام جلب توجّه می‌کند، جز برون‌گرایی اجتناب‌ناپذیر یک نفس آسیب دیده چیست؟ باطن ما مانند ظاهرمان است و ظاهر ما مانند باطنمان. در واپسین دم، همین محیط زیست طبیعی بسان بازتاب بیرونی وضع و حال درونی ما نمودار می‌شود و برای بسیاری از افراد، نخستین علامت قابل تشخیص از بیماری پیشرفته در درون ماست.»

T. Roszak, op. cit., p. xvii.

14. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, trans. Lord Northbourne, Bloomington (IN), World Wisdom Books, 1984, p. 117.

فصل ۲

تنگناهای مسلمان امروز

و قیامت واقع نخواهد شد تا این که شاهد اموری باشید که به موجب آن‌ها از هم می‌پرسید آیا پیامبر [ص] ذکری از آن‌ها به میان آورده است؟ و نیز تا این که کوه‌ها از جا کنده شوند.

حدیث نبوی

با نظر به [شرایط] مسلمان معاصر، به صورتی که خود را در جهان امروز می‌یابد، درمی‌یابیم که هرچند مسائل او عیناً همان مسائل انسان غربی نیست، ولی او نیز در موقعیّتی به سر می‌برد که مشکلات بی‌شماری را برایش ایجاد می‌کند؛ موقعیّتی که *ایمانْ* او را به دست سخت‌ترین آزمون ممکن می‌سپارد. در جهان اسلامِ امروز، طیف کاملی از مردم را می‌توان یافت؛ طیفی از عناصر کاملاً سنّتی گرفته تا کسانی که میان ارزش‌های سنّتی و تجدّدگرایی گیر افتاده‌اند، عناصر به اصطلاح بنیادگرا تا برسد به تجدّدگرایان متصلّب که با این همه هنوز در مدار اسلام حرکت می‌کنند و بالاخره آن معدود کسانی که دیگر خود را به هیچ وجه متعلّق به جهان اسلام نمی‌دانند.(1) با این گروه اخیر کاری نداریم؛ زیرا دیگر نمی‌توان

آن‌ها را نماینده‌ی *انسان مسلمان*[1] که موضوع بحث فعلی ماست قلمداد کرد؛ گو این که آن‌ها نیز در نهایت، اغلب به الگوی اسلامی امور باز می‌گردند. این *ایمان* گروه‌های دیگر ـ گروه‌هایی در عین حال برخوردار از مرتبه‌ای از مراتب ایمان ـ است که در این عالم به محک آزمون سپرده شده است؛ عالَمی که واقعیّت را توهّم، و توهّم را واقعیّت می‌نُمایاند؛ عالَمی که انسان‌ها را به این اعتقاد خطا سوق می‌دهد که دوران عالَم معنا، یعنی تنها واقعیّت موجود به سر رسیده است، آن هم در قیاس با عالَمی علی‌الادّعاء «واقعی» که در برابر چشمان حیرت‌زده‌اش بسان [دانه]ی شنی که از لای انگشتانش بگریزد از هم می‌پاشد.

تفاوت اصلی میان مسلمان معاصر و همتای غربی او این است که مسلمان معاصر برخلاف همتای غربی‌اش، در جامعه‌ای به سر می‌برد که در آن جامعه، مرکز کلّی هنوز قابل دسترس است و بنابراین،طوقه نیز می‌تواند در حدّ شأن واقعی‌اش ملحوظ باشد[2]. مسلمان معاصر کماکان در عالمی به سر می‌برد که هنوز ساحت متعالی در آن حضور دارد، هنوز اکثریّت انسان‌ها مناسک و واجبات دینی خود را به جا می‌آورند، هنوز قانون الاهی یا **شریعت** قانون نهایی محسوب می‌شود، حتّی اگر هم همه‌ی افرادْ کاملاً عاملِ به آن نباشند، و شخصیّت ولیّ و حکیم هنوز یک شخصیّت زنده است؛ هرچند البتّه اینک دست‌یابی به آن‌ها دشوارتر از گذشته است. به‌علاوه این تفاوت اساسی هم وجود دارد که مسلمان معاصر کم‌تر از انسان غربی، دنیای متجدّد را می‌شناسد، قوّه‌ی عاقله‌اش در بوته‌ی امتحان‌های بسیار کم‌تری قرار گرفته است و به‌طور کلّی آن نوع تشخیص و بصیرتی را که در میان برخی از غربیان یافت می‌شود، در خود پرورش نداده است. مراد از این دسته از غربیان، همان کسانی است که به

---

1 - *homo islamicus*

بازیابی سنّت همّت گماشته و به همین اعتبار ماهیّت واقعی دنیای متجدّد را شناخته‌اند. حال و روز مسلمانان معاصر نیز، همانند حال و روز دیگر شرقیان به‌طور عموم، از یک جهت دشوارتر از حال و روز انسان غربی است؛ زیرا تغییراتی که اینک در شرق روی می‌دهد، شتابان‌تر و اغلب مخرّب‌تر است. به یک معنا، جهان غرب در برابر یورش بی‌امان تجدّدگرایی امور سنتّیِ کم‌تری برای از دست دادن دارد، و حال آن که هنوز بسیاری از امور برخوردار از ارزش معنوی در شرق موجود است که همه‌روزه خواه از ناحیه کتاب‌ها، رادیو و تلویزیون و خواه از ناحیه جادّه صاف‌کن‌ها [= بولدوزر] تهدید می‌شوند. مسلمان معاصر ناگزیر از جهادی بی‌امان است، آن هم نه فقط در درون خودش ـ برای حفظ سلامت و صیانت از ذهن و روانش ـ بلکه در عالم ظاهر و خارج، تا بتواند در حدّ توان میراث معنوی و هنری شگفت خود را حفظ و حراست کند؛ میراثی که نیاکانش برای او به ودیعه گذاشته‌اند، با این امید که او نیز پاسش می‌دارد و به نسل بعد از خود می‌رساند. بنابراین، به این معنا می‌توان گفت: مسلمان معاصر نیز ـ به‌ویژه آن گونه مسلمانی که یک‌سره تحت تأثیر دنیای متجدّد است ـ یعنی مسلمانی که از سویی جذب نیروهای سنّت اسلامی و از سوی دیگر، جذب نیروهای دنیاگرایی و تجدّدگرایی می‌شود، در میانه‌ی طوقه و محور قرار گرفته است، هرچند که موقعیّت «وجودی» وی به دلیل عوامل مختلفی که ذهن و روانش را شکل می‌دهند، با موقعیّت «وجودی» انسان غربی در جامعه‌ی مابعد صنعتی سکولار متفاوت است.

می‌توان گفت مسلمان معاصری که در اطراف و اکناف دوردست جهان اسلام روزگار می‌گذراند و از تأثیر تجدّدگرایی در امان و به دور مانده است، در دنیایی متجانس به سر می‌برد که در آن دنیا، تنش‌های

زندگی همان تنش‌های حیات عادّی بشر است. ولی مسلمانی که در مراکز جهان اسلام و به نحوی از انحاء، تحت تأثیر تجدّدگرایی روزگار می‌گذراند، در یک صحنه‌ی تنش‌آلود دوقطبی به سر می‌برد که مولودِ دو جهان‌بینی و دو نظام ارزشی متعارض است. این تنش اغلب به درون ذهن و روانش باز تابیده و معمولاً دستخوش نوعی جنگ خانگی شده و سخت به اتّحاد دوباره نیاز پیدا کرده است. اگر او سمت و سوی تعقّلی داشته باشد، از سویی میراث فکری پربار اسلام را به عنوان واقعیّتی کماکان زنده نظاره می‌کند؛ میراثی که دقیقاً پیامی از مرکز و راهنمایی برای هدایت آدمی در سفرش از طوقه به مرکز است. این جهان‌بینی [اولاً] مبتنی بر برتری واقعیّت خیره‌کننده‌ی خداوند است که همه‌ی موجودات در برابر او به معنای حقیقی کلمه عدم‌اند، و سپس مبتنی بر عالم ذومراتب است که از فرمان (*امر*) حضرت او ناشی می‌شود و مراتب متعدّد وجود از مرتبه‌ی ملائکه‌ی مقرّب تا مرتبه‌ی وجود مادّی را در برمی‌گیرد.[3] این ***جهان‌بینی*** بر تلقّی انسان به عنوان «صورت خدا» (**خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ**)[4]، به عنوان جانشین (**خلیفه**) خدا در زمین، ولی در عین حال بنده‌ی کامل (**عبد**) خداوند که مطیع همه‌ی فرامین او است مبتنی است. این جهان‌بینی مبتنی بر این اندیشه است که همه‌ی پدیده‌های عالم طبیعت رمزهایی هستند که واقعیّات الاهی را منعکس می‌سازند و همه‌ی موجودات بر طبق اراده‌ی او و سرشت معنوی (**ملکوت**) خویش که به دست او است حرکت می‌کنند.[5] این جهان‌بینی بر این اندیشه استوار است که فقط قانون الاهی، **شریعت**، حق نهایی سرسپردگی و تعظیم خواستن از انسان‌ها را دارد و تنها همین می‌تواند موجبات سعادت آن‌ها را به معنای حقیقی کلمه فراهم سازد.

از سوی دیگر، در مقابل این جهان‌بینی، مسلمان معاصر مفروضات

[= مسلّمات] بنیادی تمدّن جدید غرب را می‌نگرد که در واقع، همه‌ی آن‌ها دقیقاً اوضاع مقابل [= آنتی‌تزهای] همان اصول اسلامی‌اند که بدان‌ها علاقه‌مند است. او شاهد فلسفه‌هایی است که یا بر تلقّی انسان به عنوان موجودی عاصی در برابر عالم بالا و یا بر جماعت بشری به صورت انبوهی از مورچگان که آدمی در آن از هیچ‌گونه کرامتِ درخورِ سرشت واقعی خویش برخوردار نیست مبتنی شده است. او می‌بیند که عالم هستی به یک مرتبه‌ی واحد واقعیّت ــ یعنی مجموعه‌ای زمانی ـ مکانی از مادّه و انرژی ــ فرو کاسته شده و همه‌ی مراتب بالاتر واقعیّت تا حدّ معتقدات عوامانه یا در بهترین حالت، تصوّراتی برگرفته از ضمیر ناخودآگاه جمعی تنزّل یافته‌اند. او می‌بیند که قدرت انسان به عنوان فرمانروای زمین به قیمت [از دست رفتن] بندگی‌اش [در برابر خدا] مورد تأکید قرار می‌گیرد، به حدّی که او نه ***خلیفةالله***، جانشین خدا، بلکه ***خلیفه‌ی*** من فردی خودش(6) و یا خلیفه‌ی قدرت یا جماعتی دنیوی می‌شود. او می‌بیند که سرشت خداگونه‌ی انسان، یا تحریف می‌شود یا علناً مورد انکار قرار می‌گیرد. استدلال‌های فیلسوفان و دانشمندان غربی علیه مفهومِ رمزی طبیعت را قرائت می‌کند؛ مفهومی که معمولاً با یک اَنگِ «توتم‌باورانه[۱]»، «جان‌مندانگارانه[۲]» یا اصطلاحی دیگر از همان نوع که معمولاً با دلالت‌های ضمنیِ توهین‌آمیز همراه است تحقیر شده است. او در واقع، به قبول این اعتقاد واداشته می‌شود که گذر از تلقّی پدیده‌های طبیعت به عنوان علائم یا نشانه‌ها یا (*آیات*) خداوند به ملاحظه‌ی این پدیده‌ها به عنوان واقعیّات بی‌روح، قانون و قاعده‌ی اصلی پیشرفت است که با این همه، فقط طبیعت را برای آن غارت و چپاول وحشیانه‌ای آماده می‌سازد که انسان متجدّد هم‌اکنون چنین بهای گزافی را برای آن

---

1 - totemistic

2 - animistic

می‌پردازد. بالاخره، این که به مسلمان معاصر این عقیده القا می‌شود که قانون چیزی جز توافقی مفید در یک جماعت بشری نیست و بنابراین، امری نسبی و دائم‌التغییر است. و به طور ضمنی می‌رساند که چیزی چون «قانون الاهی» که هنجار ثابت فعل بشری باشد و ضابطه‌ای فراهم سازد تا آدمی بتواند در پرتو آن درباره‌ی معیارهای اخلاقی‌اش به گونه‌ی عینی داوری کند وجود ندارد.

این مسائل و بسیاری از مسائل فکری و فلسفی دیگر پیوسته ذهن مسلمان معاصری را که کمابیش تحت تأثیر تجدّدگرایی است آزار می‌دهند. نه همه‌ی پرسش‌ها خود را با نیرویی یکسان بر همه کس عرضه می‌کنند و نه هر مسلمان متجدّدی به اندازه‌ای یکسان تجدّد یافته است. به همین دلیل است که محظور و معضل همه‌ی مسلمانان معاصر یکسان نیست. ولی با این احوال، تَنش میان این دو جهان‌بینیِ ذاتاً متعارض، در حدّ وسیع مشهود است؛ و البتّه نوع و شدّت تنش از یک ***محیط فرهنگی و اجتماعی*** و حتّی از یک فرد تا محیط یا فرد دیگر متفاوت است.

همین تقابل جهان‌بینی‌ها و همین محظور در حوزه‌های دیگر نیز قابل مشاهده است. در آموزش و پرورش ــ به معنای عامّ کلمه، به مثابه مهم‌ترین وسیله انتقال سنّت از نسلی به نسل دیگر ــ دو نظام متعارض با هم رقابت می‌کنند و مسلمان معاصر در چنبره‌ی آن‌ها گرفتار آمده است. از یک سو، بسترهای کلاسیک آموزش و پرورش از دامن اجداد و والدین گرفته تا مدارس قرآنی (***مکتب‌ها***)، تا دانشگاه‌های سنّتی (***مدارس***) تا مراکز صوفیه (***خانقاه‌ها*** یا ***زاویه‌ها***) را داریم، تا چه رسد به کارگاه‌های هنری و مراکز صنفی که جایگاه تعلیم هنرها و صنایع‌اند. از سوی دیگر، برنامه‌های صدا و سیما [= رادیو و تلویزیونی] را داریم که اغلب از زبان‌های اروپایی دوبله می‌شوند، و در سطح رسمی، نظام‌های آموزشی

جدید کشورهای مختلف اسلامی را شاهدیم که تقریباً همه‌ی آن‌ها تقلیدهای بی‌روحی از الگوهای مختلف غربی‌اند، آن هم در زمانی که نظام آموزش و پرورش غربی خود دستخوش بحرانی با ابعاد بی‌سابقه است.[7] در این دو نظام، رابطه‌ی والدین با فرزند، یا معلّم با شاگرد و هم‌چنین موضوعی که تعلیم داده می‌شود، بیش‌ترین تفاوت متصوّر را دارد. در محافل تجدّد یافته‌ترِ جهان اسلام، حتّی کودکان خردسال با این تنش مواجه‌اند، بدین صورت که آنان از سویی هنوز داستان‌های سنّتی مختلف را که حاوی ژرف‌ترین حکمت‌ها به زبان ساده‌اند، از زبان جدّ یا جده و یا دایه فرا می‌گیرند و از سوی دیگر داستان‌های جنایی و مانند آن را بر صفحه‌ی تلویزیون تماشا می‌کنند. این تنش و تعارض‌ها در میان بزرگ‌سالان حتّی آشکارتر است، در عین حال که این دو نظام آموزشی متعارض طبعاً میدان کارزاری ایجاد می‌کنند که مسلمان معاصر هم به عنوان فردی مشتاق تحصیل و فراگیری دانش و هم به عنوان پدر یا مادری که می‌خواهد مدرسه‌ای برای فرزندش انتخاب کند، در آن گیج و مبهوت می‌ماند.[8] گذر از نظام آموزش سنّتی به نظام‌های متجدّد در اغلب موارد شتاب‌زده و ویرانگر بوده است و از جمله‌ی علل اصلی وضعیّت به هم ریخته‌ای است که اینک مسلمان معاصر با آن دست به گریبان است.[9]

ممکن است گمان شود محظور و معضل مسلمان معاصر تحت تأثیر و فشار تجدّدگرایی به حیطه‌ی فکری و آموزشی محدود است، ولی هرگز چنین نیست. عملاً بحرانی به همان شدّت، و شاید حتّی با تأثیری مستقیم‌تر، در عالم صور و اَشکال که مورد اهتمام هنر است وجود دارد. در این حوزه، دنیای بسیار متجانس و در عین حال، متنوّع هنر اسلامی که توانسته است برای مسلمانی که در آن زندگی می‌کند و بدرود زندگی می‌گوید، فضایی اسلامی ایجاد کند، از هر جهت مورد تهدید قرار گرفته

است. معماری اسلامی سنّتی تقریباً طیّ همه‌ی تاریخ طولانی‌اش در اوج بوده و می‌توان از آن به عنوان نمونه‌ی عالی آن معماری که گوته[۱] از آن به «موسیقی ختم شده به سکوت» تعبیر می‌کند نام برد.[10] امروزه، در بسیاری از شهرهای اسلامی، معماری دیگر موسیقی ختم شده به سکوت نیست، بلکه سر و صدای صِرف و بد آوایی هراسان کننده است. هنری که تقریباً یکایک صورت‌هایش فراخوانی مستقیم از مرکز کلّی بود و مرکز کلّی و ذات متعالی را منعکس می‌ساخت[11] اینک از ناحیه‌ی هنری با ماهیتی بسیار نازل و تاریک تهدید می‌شود؛ هنری که نقاب‌هایی که از زشتی و بدترکیبی که بر قامت محیط زیست پوشانده است، منبع الهامش را برملا می‌سازند.

همین تعارض را می‌توان در هنرهای شنیداری دید. موسیقی کلاسیک عربی، ایرانی وهندوستان شمالی که همه از زمره‌ی عالی‌ترین جلوه‌های هنر اسلامی‌اند، با موسیقی‌ای که بی‌اغراق مرتبه‌ی الهامی بسیار نازل‌تری دارد، نه فقط در برنامه‌ی واحد، بلکه گاهی حتّی در تصنیف واحد به مسابقه گذاشته می‌شوند. شعر کلاسیک نیز، باید با خیل شاعران جوانی که از ریشه‌های سنّتی خویش بریده‌اند، ولی مایلند به هر قیمت نه فقط از محتوا، بلکه حتّی از قالب شعر اروپایی و آمریکایی جدید الگو بگیرند رقابت کند. حتّی قرائت [= خواندن با صوت] قرآن کریم برترین نوع هنر قدسی، گاهی در بسیاری از مراکز شهرها نادانسته مُثله [= مشوّه] شده است؛ یعنی در جاهایی که بلندگوها، به صورتی بی‌رویّه مورد استفاده قرار می‌گیرند، چنان که گویی افراد با صِرف بلند کردن صدا در ترافیک صوتی به رقابت با هم برخاسته‌اند.[12] روی هم رفته، در

---

۱ - Johann Wolfgang von Goethe، (۱۷۴۹ - ۱۸۳۲)، شاعر و نمایشنامه‌نویس و متفکّر نامدار آلمانی.

حوزه‌ی هنر نیز همانند حوزه‌ی افکار و عقاید، تعارض و تقابلی شدید میان دو دنیای متعارض که مسلمان معاصر باید در آن‌ها روزگار بگذراند و تصمیمات روزانه‌اش را اتّخاذ کند کماکان موجود است.

تا آن‌جا که به حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مربوط است، تعارض و تنش‌ها به حدّی متعدّد و در عین حال، به حدّی آشکار است که در این‌جا نیازی به بررسی آن‌ها نیست. تا کنون، تحقیقات بی‌شماری در شرق و غرب عالم درباره‌ی آن‌ها صورت گرفته است. و در این حوزه‌ها نیز همانند هر حوزه‌ی دیگر، گرایش اصلی به دنیوی کردن [یا دین‌زدایی از] حیات سیاسی و اقتصادی مسلمانان معطوف بوده است که این گرایش در تقابلِ کامل با برداشت اسلامی قرار دارد که حیات یومیه‌ی بشر و البتّه اعمّ از فعّالیّت‌ها و نهادهای سیاسی و اقتصادی او را تقدّس بخشیده است. البتّه جنبش‌هایی سیاسی در جهت دیگر نیز وجود داشته است که سعی کرده‌اند نظامی اسلامی را از نو تأسیس کنند، ولی حتّی در این موارد عناصر و ایدئولوژی‌های متجدّدانه معمولاً با عناصر و ایدئولوژی‌های اسلامی ترکیب شده‌اند.

به عنوان نمونه‌ای از تقابل‌های موجود در این حوزه‌ها و محذورات ایجاد شده برای مسلمانِ امروزیِ واقف به دنیای پیرامون خویش، می‌توان از مفهوم آزادی نام برد.(13) بر طبق دیدگاه اسلامی سنّتی، آزادیِ مطلق از آنِ خداست و انسان به همان اندازه از آزادی بهره‌مند می‌شود که کمال معنوی حاصل کند. هیچ یک از محدودیّت‌هایی که **شریعت** برای زندگی او و احکام سنّتی برای هنرش قرار می‌دهند، محدودیّتی برای آزادی او محسوب نمی‌شود، بلکه این محدودیّت‌ها حکم امدادهایی ضروری را دارند که دست‌یابی به آزادی واقعی تنها به مدد آن‌ها امکان‌پذیر می‌شود. مفهومِ **حریّة** (واژه‌ای که امروزه معمولاً در زبان عربی جدید در ترجمه‌ی

واژه‌ی *"freedom"* استعمال می‌شود) از مفهوم مابعد رنسانس از آزادی فردی مأخوذ است که در نهایت به معنای محبوس شدن در حدود تنگ طبیعت فردی خود شخص است. این مفهومِ کاملاً غربی [از آزادی] به حدّی با اسلام سنّتی بیگانه است که این واژه را در هیچ متن سنّتی به معنایی که اینک در زبان عربی جدید پیدا کرده است نمی‌توان یافت. در جهان‌بینی اسلامی، آزادی انجامِ [فعل] بد یا آزادی برای بریدن از منبع همه‌ی هستی، فقط آزادی وهمی است. تنها آزادی واقعی آن آزادی است که آدمی را به کمالی می‌رساند که به وی امکان می‌دهد به ذاتِ واحد که، هم ضرورت مطلق است و هم آزادی مطلق، تقرّب پیدا کند و در نهایت، با او یکی شود. این مفهوم چه بسیار با مفهوم غربی رایج از آزادی و آن خبط و خطاهای پدید آمده در ذهن انسانی که تحت تأثیر جاذبه هر دو اندیشه قرار داشته است متفاوت است! این خبط و خطاها تقریباً همه‌ی تصمیمات روزانه و روابط چنین انسانی را با اکثر نهادهای جامعه از خانواده تا دولت، تحت تأثیر قرار داده‌اند. و این خبط و خطاها که در هنر و هم‌چنین اخلاق منعکس می‌شوند، بر الگوهای فردی رفتار، در موضوعاتی با فاصله‌ی روابط جنسی و سبک ادبی تأثیر می‌نهند.

این‌ها فقط نمونه‌هایی چند از تنگناهای مسلمان معاصر در برخورد با دنیای متجدّد است. مطالب بسیار بیش‌تری تقریباً از همه‌ی حوزه‌های حیات به این موارد می‌توان افزود. این عوامل و عناصر متعارض در کنار هم توانسته‌اند زندگی و اندیشه‌ی بسیاری از مسلمانان متجدّد را به ملغمه‌ای از افکار و اعمال متعارض تبدیل کنند که ماهیّت تناقض آمیزش اغلب از خود آن‌ها مخفی می‌ماند. البتّه ممکن است بپرسند: اصولاً چرا باید چنین تنگنایی وجود داشته باشد؟ چرا مسلمانان نمی‌توانند به‌سادگی تمدّن جدید را بر طبق اصول سنّت خویش ارزیابی کنند و آن‌چه را

مخالف این اصول است، به‌سادگی طرد و نفی کنند؟ پاسخ این سؤال در وضع فکری بیش‌تر مسلمانان متجدّد قرار دارد که چون شاهد قدرت فائق غربِ متجدّد در زمینه‌های اقتصادی و نظامی بوده‌اند، در برابر هر امر دیگری هم که از غرب می‌آید، از فلسفه گرفته تا اخلاق، از نظریّه‌ی اجتماعی گرفته تا معیارهای زیبایی مسحور شده‌اند. گذشته از این، بسیاری از آن‌ها در برابر غرب که به‌راستی هم حیرت‌آور است، احساس حقارت می‌کنند. آن‌ها جریان‌های عدیده‌ای را که از جهان غرب نشأت می‌گیرد و معمولاً فقط مدّت کوتاهی هم دوام می‌آورد، زیاده از حدّ جدّی می‌گیرند و به هر شکل ممکن می‌کوشند که یا با آن‌ها هماهنگ شوند و یا به تحریف تعالیم اسلام مبادرت می‌کنند، تا از این طریق با آن جریان‌ها سازگار به نظر برسند. منشأ تنشی که در نفس مسلمان متجدّد موجود است، دقیقاً جاذبه‌ی نیرومند دنیای متجدّد برای بخشی از امّت اسلامی (جامعه اسلامی) است که پیوندش با سنّت خود و ریشه‌های سنّتی‌اش، در اثر همان فرایند تاریخی که گسترش تجدّدگرایی به سراسر جهان اسلام را ممکن ساخته به سستی گراییده است.

با این همه، باید افزود بخش عظیمی از جهان اسلام هرچند از تأثیر حمله‌ی تجدّدگرایی به دور نمانده است، ولی ریشه‌ای استوار در سنّت اسلامی دارد و در واقع، در حوادثی که امروز در سطح زمین جریان دارد تأیید و تثبیت و نه نفی و انکار اسلام را می‌یابد؛ زیرا همین حوادث ایّام اخیر را مدّت‌ها پیش منابع اسلامی سنّتی پیش‌گویی کرده‌اند. پیامبر اکرم ــ که صلوات خدا بر او باد ــ به کرّات از اوضاع و احوالی سخن گفته است که در آخرالزّمان رُخ می‌نمایند و انسان‌ها درباره‌ی آن حوادث می‌پرسند آیا پیامبر ذکری از آن‌ها به میان آورده است؛ یعنی حوادثی که شیوه‌ی حیات اسلامی سنّتی را به‌کلّی به هم می‌ریزند. پیامبر با سخن گفتن درباره‌ی از جا کنده شدن کوه‌ها، به نابودی و تباهی محیط زیست طبیعی

اشاره کرده است. پیامبر با علم لَدُنی‌اش از این حوادث و بسیاری حوادث دیگر خبر داده است؛ حوادثی که جهان متجدّد و چیزی که در زمان ما از آن به جهان پسامتجدّد تعبیر می‌شود اینک شاهد آنند.

این تأیید و تصدیق‌ها فقط می‌تواند ایمان آن دسته از مسلمانان معاصر را که ریشه‌ی استواری در سنّت خویش دارند تقویت کند؛ حال آن که مسلمانانی که ایمان‌شان در اثر تأثیر ویران‌گر تجدّدگرایی رو به ضعف و سستی نهاده است، در میدانی پُرتنش، میان طوقه و محور، میان دنیاگرایی و تجدّدگرایی از سویی، و قداست و سنّت از سوی دیگر بلاتکلیف مانده‌اند. بنابراین، چنین مردمی نیز سخت نیازمند پیامی از مرکزانند؛ پیامی که باید موثّق و اصیل بوده و در عین حال، به سبکی نوین، از نو تفسیر شود تا آن‌ها را از این وضعیّت خاصّ بلاتکلیفی پُرتحرّک و این فقر و فلاکت فکری رهایی بخشد. هرچند شرایط آن‌ها از لحاظ روحی و روانی با شرایط انسان غربی متفاوت است، ولی نیازشان به بازگشت به مرکز هستی همان قدر مبرم است؛ زیرا آن‌ها نیز همانند انسان غربی که در دوره‌ی تاریخی متقدّم‌تری از سنّت‌های معنوی خود بریده است، با بلاتکلیفی مرگ و زندگی، با خلأای که جز با امر قدسی پر نمی‌شود مواجه‌اند. و امّا مسلمانان معاصر برخلاف غربیان متجدّد، به سنّتی تعلّق دارند که هنوز کاملاً زنده است و فقط باید آن را جانِ تازه‌ای بخشید و اصول ثابتش را از نو به کار بست و از این رهگذر، شرایطی پدید آورد که بتواند او را از گرداب شکّ و دودلی نجات بخشد؛ گردابی که اغلب همانند کودکی که معصومانه از بزرگ‌سالی کارکشته تقلید کند، خود را در آن فرو افکنده‌اند، ولی البتّه اینان حقیقتاً بی‌گناه نیستند؛ زیرا همان‌طور که قرآن مکرّر فرموده است، انسان برای اعمالش در برابر خدا مسئوول است و مسلمان متجدّد هم یقیناً از این اصل مقرّر الاهی مستثنی نیست.

پی‌نوشت‌های فصل ۲

۱ ـ این گروه اخیر در حقیقت به لحاظ تعدادْ اندک است، ولی در عین حال حضور خود را در برخی شهرهای تجدّد یافته جهان اسلام نشان می‌دهد. هم‌چنین کم‌اند مسلمانانی که برای بازیابی سنّت تلاش کنند و در غم حسرت آن بسوزند، بلکه [معمولاً] در هزار توی جنبش‌های شبه سنّتی‌ای که اخیراً به غرب هجوم آورده‌اند سردرگم شده‌اند. البتّه یک اقلیّت نخبه هم وجود دارد که ضمن آن که فرهنگ غربی را تا بیخ و بن جذب و هضم کرده، ولی سنّت اسلامی را باز یافته و به دامان آن بازگشته است. امّا در حال حاضر، شمار این گروه، اندک، ولی رو به رشد است.

۲ ـ در برخی مکاتب طریقت باطنی اسلام، خود **شریعت** به طوقه یا محیط، ***طریقت*** به پرّه‌ها و **حقیقت** به مرکز چرخ تشبیه شده است. ر. ک. به:

S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London, 1966, and Boston, 1972, p. 122.

[ترجمه‌ی فارسی این اثر با عنوان ***آرمان‌ها و واقعیّت‌های اسلام*** به‌زودی توسّط همین ناشر منتشر و در اختیار علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت].

ولی در این‌جا از رمزپردازی طوقه و محور به همان معنایی که در فصل نخست تعریف کردیم و نه به معنای مورد نظر این مکاتب سود برده‌ایم.

۳ ـ درباره‌ی جهان‌شناسی اسلامی، ر. ک. به: سیّد حسین نصر، ***نظر متفکّران اسلامی دربارهٔ طبیعت***، تهران انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

۴ ـ و امّا نباید این حدیث معروف پیامبر اکرم را که می‌گوید «خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید» به یک معنای انسان‌وارانگارانه فهمید. ر. ک. به:
F. Schuon, *Understanding Islam*, Chap. I; and S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, p. 18.

۵ ـ قرآن کریم می‌فرماید: **قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ** (مؤمنون، ۸۸).

۶ ـ به‌راستی انسان نتوانست ***خلیفةالله*** باقی بماند و در نهایت، به حالت ***خلیفة الشیطان***، یعنی جانشین شیطان کشیده شد. انسان‌گرایی بریده از خدا لاجَرَم سر از مرتبه‌ای دونِ شأن انسان درآورد. می‌توان گفت: تجربه‌ای که انسان غربی ازدوران رنسانس به بعد آزموده است، می‌باید دلیل «تجربی» کافی و وافی بر این گفته‌ی مابعدالطبیعی باشد، ولی برای برخی از انواع ذهنیّت‌های مسحور زرق و برق جهان متجدّد، حتّی این نوع قرینه و شاهد «تجربی» هم کافی به نظر نمی‌رسد؛ هرچند معمولاً این قبیل افراد، اغلب بدون آن که معنای واقعی ره‌یافت «علمی» و تجربی را دریافته باشند، پر سروصداترین مدافعان آنند. نگارنده در نوشته‌های دیگر خود درباره‌ی این اصل و دیگر اصول بنیادی اسلام و تقلیدهای مضحک آن‌ها در دنیای متجدّد با تفصیل بیش‌تر بحث کرده است.

7. See I. Illich, *Deschooling Society*, New York, Harper & Row, 1970.
شگفت این‌جاست که با وجود این بحران در بسیاری از کشورهای مسلمان، نه فقط نظام‌های آموزشی ملّی [این کشورها] سعی بر تقلید هر چه شدیدتر از الگوهای غربی دارند، بلکه مدارس اجنبی نیز که روزی به دست مبلّغان [= مسیحی] اداره می‌شدند، زیر لوای «بی‌طرفی» در حال گسترش‌اند. این در واقع، به این معناست که فعّالیّت تبلیغی مسیحی جای خود را به یک نوع فعّالیّت شدید تبلیغی به نام گسترش فرهنگ غربی یا در نهایت، دنیاگرایی سپرده است. اگر استثنائاتی هم مشاهده شود، فقط استثنائاتی هستند که این قاعده را اثبات می‌کنند.

۸ ـ در پاسخ به همین بحران در آموزش و پرورش اسلامی بود که در سال ۱۹۷۷ نخستین همایش جهانی درباره‌ی آموزش و پرورش اسلامی، در مکّه برگزار شد. بسیاری از تحقیقات درباره‌ی این موضوع به‌خصوص از س. ا. اشرف تبعیّت کرده‌اند که آکادمی اسلامی (Islamic Academy) را در دانشگاه کمبریج

انگلستان بنیاد نهاد و به نشر مجموعه آثاری در زمینه‌ی آموزش و پرورش اسلامی همراه با نشریه *Muslim Education Quarterly* اقدام کرد. او که در این زمینه پیش‌گام بود، کتب و مقالات بسیاری درباره‌ی موضوع آموزش و پرورش اسلامی و بحران آموزشی امروز در جهان اسلام نوشته است. برای نمونه، ر. ک. به:

S. Sajjad Husain and S. A. Ashraf, *Crisis in Muslim Education*, Cambridge, The Islamic Academy, 1979.

و مجموعه‌ای که با نظارت کلّی وی در زمینه‌ی آموزش و پرورش اسلامی به همّت دانشگاه سلطان عبدالعزیز منتشر شده است.

۹ - برای گذر از آموزش و پرورش سنّتی به آموزش و پرورش متجدّد تا آن‌جا که به دنیای عرب مربوط است، ر. ک. به:

A. L. Tibawi, *Islamic Education, Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems*, London, Luzac, 1972.

۱۰ - یک فیلسوفی بزرگوار معماری را موسیقیِ راکد دانسته و بدین وسیله، اسباب حیرت بسیاری از افراد شده است. نگارنده راهی بهتر از استفاده از تعبیر "موسیقی ختم شده به سکوت" برای معرّفی مجدّد این اندیشه‌ی دلنشین نمی‌شناسد.

Maximen und Reflexionen, 1207, cited in S. Levarie and E. Levy, "The Pythagorean Table," *Main Currents in Modern Thought*, New York, Vol. 30, no. 4, March-April 1974, p. 124.

۱۱ - برای بنیادهای مابعدالطبیعی هنر اسلامی، ر. ک. به:

T. Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, trans. W. Stoddart, Albany (NY), State University of New York Press, 1987, Chap 21-24, pp. 210-274; idem., *Art of Islam: Language and Meaning*, London, Festival of the World of Islam, 1976; S. H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, Albany (NY), State University of New York Press, 1987; also N. Ardalan and L. Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago (IL), ABC International Group, 2000.

۱۲ - استفاده‌ی نسنجیده از بلندگوها که در جهان اسلام از گهواره تا گور همراه برخی

از مردم است، نشانه‌ی از دست رفتن بصیرت و ذوق هنری در میان بسیاری از مسلمانان معاصرِ متأثّر از تجدّدگرایی است.

13. See F. Rosental, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Ninetenth Century*, Leiden, Brill, 1960.

در این اثر، معنای مفهوم آزادی در دوره‌های مختلف تاریخ اسلام مورد تحلیل قرار گرفته است. در مورد مفهوم اسلامی آزادی، هم‌چنین ر.ک. به بحث نگارنده با عنوان:

"The Concept and Reality of Freedoom in Islam and Islamic Civilization" in S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, Albany (NY); State Universitg of New York Press, 1981 , pp. 16-23.

بخش دوّم

روش تطبیقی و مطالعه‌ی میراث تعقّلی اسلام در جهان غرب

فصل ۳

مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی شرق و غرب؛ شرایط لازم برای مطالعه‌ی تطبیقی معنادار

ضرب‌المثل معروفی در زبان فارسی وجود دارد که می‌گوید «ماهی از سر گُنده گردد نِی ز دُم». این ضرب‌المثل بیان دیگری است از این ضرب‌المثل معروف لاتینی: *Corrupio optimi pessima*، یعنی «تباهیِ بهترین چیز، بدترین چیز است». آن‌چه طیّ دوران رنسانس در جهان غرب به وقوع پیوست، و اینک در بسیاری از بخش‌های جهان اسلام در حال وقوع است، دقیقاً همین تباهی بهترین چیز، یعنی گندیدن سر ماهی‌ای است که بدن آن هنوز سالم است. بنابراین، برای مخالفت با این فرآیند و برآوردن نیازهای واقعی انسان، هم در شرق و هم در غربِ عالم نیز، باید از «سر»، یعنی از تعالیم مرتبط با والاترین جنبه‌ی سنّت که در ساحت‌های معنوی و فکری آن قرار گرفته‌اند آغاز کنیم؛ یعنی از ساحت‌هایی که اوّل از همه غیرقابل دسترس و «محجوب» می‌شوند، نه از ساحت‌های اجتماعی و علمی سنّت که معمولاً بیش‌تر در دسترس باقی می‌مانند. باید با این تباهیِ بهترین چیز یا عقلی‌ترین و در نتیجه، مؤثّرترین موهبت، در درازمدّت

مبارزه کرد و در این مبارزه باید از آموزه‌های ذوقی کمک گرفت؛ یعنی از همان پیامِ مرکز کلّی که غفلت از آن ریشه‌ی تنگناهای غم‌انگیز انسان متجدّد است؛ تنگناهایی که اینک در چنین سطح وسیعی مشهود است. بنابراین، پیش از هر چیز باید به ساحت مابعدالطّبیعی سنّت که در بطن دین قرار دارد بپردازیم.

طیّ دهه‌های گذشته، درباره‌ی روش‌شناسی دین‌پژوهی تطبیقی و نیز درباره‌ی ره‌یافت‌های مختلفی که محقّقان غربی از مورّخان گرفته تا پدیدارشناسان در مطالعه‌ی ادیان شرقی در پیش گرفته‌اند مطالب بسیار زیادی نوشته شده است. درباره‌ی این موضوع که از قبل فراوان مورد بحث قرار گرفته است، در این‌جا بحثی نخواهیم کرد.(1) بلکه بحث خود را به مابعدالطبیعه‌ی شرقی و خصوصاً اسلامی و فلسفه‌ی سنّتی محدود می‌کنیم که بسیاری از افراد در جهان غرب در صدد فهم آنند، ولی افراد بسیار اندکی به فهم آن نایل شده‌اند. البتّه باید یادآور شوم که در این محدوده، نتیجه‌ی داوری درباره‌ی سنّت اسلامی هر چه باشد در مورد دیگر سنّت‌های شرقی نیز صدق می‌کند.

برخلاف ادّعاهای گزافه‌آمیز درباره‌ی ارتباطات جهانی میان اصحاب فرهنگ‌ها و نژادهای مختلف، این «برج بابل [= عاج]» که انسان متجدّد و حتّی بیش‌تر از آن انسان پسامتجدّد در آن مقیم است، با وجود همه‌ی وسائط نوین ارتباطات الکترونیکی، مفاهمه‌ی موضوعات خطیر را به‌غایت دشوار می‌سازد، آن هم در زمانی که به نظر می‌رسد تماس ظاهری میان انسان‌ها آسان‌تر از هر دوره‌ی دیگر در تاریخ بشر است. با از دست رفتن زبان مشترک حکمت، هیچ مبنای مشترکی برای انسان‌های متجدّد وجود ندارد که مفاهمه [= ارتباط] معنادار، به‌ویژه میان دنیای متجدّد و سنّت‌های مشرق زمین را امکان‌پذیر سازد. انسان‌ها در زمانی از

انسانیّت واحد و جهانی شدن سخن می‌گویند که هرگز ارتباط باطنی‌ای این همه اندک میان اجزای مختلف نوع بشر وجود نداشته است. امروزه انسان‌ها با گسستنِ ظاهری [= خارجی] رشته‌ی پیوندی که آنان را به مبدأ الاهی مشترک متّصل می‌سازد، تبدیل به جزایری شده‌اند که شکافی ناپیمودنی میان آن‌ها جدایی می‌افکند؛ شکافی که هیچ مقدار انسان‌گرایی یا سخن گفتن از نظام جهانی واحد توان به هم آوردن آن را ندارد. این معنا در مورد آموزه‌های مابعدالطبیعی و «فلسفه»ی سنّتی یا در آن بخش‌های معرفت که چارچوب نهایی همه‌ی انحاء دیگر معرفت بشر و هم‌چنین ارزش اعمال او را تعیین می‌کنند صادق‌تر از هر حوزه‌ی دیگر است.

به دلیل فقدان بینش و بصیرت که وصف بارز دنیای متجدّد است، و حتّی در میان شرقی‌های غرب‌زده اعمّ از مسلمان و غیرمسلمان، بیش‌تر از خود غربیان مشهود است، انواع و اقسام تندروی‌های تعصّب‌آمیز از ناحیه‌ی هر دو طرف، مانع از آن شده است که مفاهمه‌ی عقلیِ معنادار و مطالعه‌ای تطبیقی درباره‌ی فلسفه و مابعدالطبیعه، مفاهمه و مطالعه‌ای که شایسته‌ی این نام باشد صورت بگیرد. اغلب، اعاظم عرفا و اولیاء را با شکّاکان مقایسه می‌کنند و مراتب مختلف الهام را به‌کلّی در هم می‌آمیزند. کسی مانند تولستوی[1] را با کسی مانند مهاتما[2] قیاس می‌کنند. نفی و انکار علّیّت از سوی هیوم را از طرفی با کلام اشاعره و از طرف دیگر با آیین بودا مرتبط می‌سازند. شانکاره[3] را با ایده‌آلیست‌های آلمان و نیچه را با جلال‌الدین رومی مقایسه می‌کنند. محقّقان غربی در زمینه‌ی آموزه‌های شرقی، معمولاً سعی کرده‌اند این آموزه‌ها را به فلسفه‌ی

---

۱ - Leo Tolstoy، (۱۸۲۸ - ۱۹۱۰) نویسنده و فیلسوف اجتماعی روسی.

2 - Mahatma

۳ - Sankara، (۷۸۸ - ۸۲۰) فیلسوف هند و بزرگ‌ترین متفکّر ودانته‌ی غیرثنوی.

«ناسوتی» تنزّل دهند و شرقیان متجدّد غالباً زیر فشار نوعی احساس حقارت نیمه‌پنهان که قبلاً به آن اشاره شد، سعی کرده‌اند آبرو و حیثیتی به همان آموزه‌ها ببخشند و با دادن افتخار هماهنگی با فکر متفکّری از متفکّران غرب که معمولاً هم در زمان طرح چنین مقایسه‌هایی از مُد افتاده است، شأن آن‌ها را بالا ببرند. معمولاً در هر دو سو، رابطه‌ی «فلسفه»ی مورد بحث با تجربه [= شهود] یا شناخت مستقیم حقیقت مطلق که منبع این «فلسفه» است، فراموش می‌شود و مراتب واقعیّت را درهم می‌آمیزند.

قدم نخست برای حلّ این مسأله، پیراستن زمینه از خبط‌های موجود است، با این هدف که دقیقاً معلوم شود دو امر مورد مقایسه کدامند. اوّل از همه، باید پرسید مراد ما از «فلسفه» چیست. اگر فروغ یقین مابعدالطّبیعی فراهم باشد، می‌توان پاسخ روشنی برای این مسأله‌ی فوق‌العاده پیچیده به دست داد. ولی دقیقاً از آن روی که این فروغ در بسیاری از بحث‌ها فراهم نیست، هاله‌ای از بدترین خبط و خطاها گرداگرد هر تلاشی برای تعریف موضوع مورد بحث حلقه زده است. به‌علاوه، سنّت‌های شرق و غرب معانی مختلفی به این اصطلاح داده‌اند؛ گو این که در بالاترین مرتبه *Philosophia perennis* ، **سنتانه درمه** آیین هندو، یا **حکمة لَدُنیّه‌ی** اسلام، همیشه ژرف‌ترین وفاق را درباره‌ی حقیقت **سوفیا** *[Sophia]* که «معشوق» و مطلوب همه‌ی فلاسفه راستین است و شرق و غرب تنها در آغوش آن به هم می‌رسند، وجود داشته است.[2]

در ابتدا، می‌توان گفت اگر معنای اصطلاح «فلسفه» را به صورتی که در جهان غرب در بیش‌تر زبان‌های اروپایی رایج است بپذیریم، این معنا تقریباً مترادف با منطق است[3] ـ البتّه مشروط به این که جنبش‌های عقل‌ستیز اخیر را که بر احساساتی مانند دلهره و ترس مبتنی‌اند کنار بگذاریم. در جهان غرب، فلسفه بنا به فهم معمول از آن، گاهی همان‌طور

که در مورد ژوهانس اسکوتوس اریگنا[۱] و قدّیس بوناونتورا[۲] دیده می‌شود، خود را با وحی و الاهیّات یا شهود تعقّلیِ راستین (*intellectual* [= تعقّلی] از "*intellect*" به معنای اصلی آن مورد نظر است) هماهنگ ساخته است؛[4] هم‌چنان که در مواقع دیگر با ریاضیّات یا با علوم طبیعی پیوند یافته است، همان‌طور که در برخی مکاتب قرن هفدهم و باز در قرن بیستم مشهود است و نیز در زمان‌های دیگر هم در مقام تجزیه و تحلیل داده‌های حواسّ به‌تنهایی بر آمده است که نمونه‌اش در تجربه‌گرایی بریتانیایی دیده می‌شود و [گاهی هم] منحصراً تابع عمل بوده است.

هم‌چنین در جهان غرب، لااقلّ در جریان تعقّلی اصلی آن، مابعدالطبیعه به معنای واقعی کلمه که یک معرفت ذوقی مبتنی بر تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ی حقیقت مطلق است ـ در اثر تفسیر غربی از ارسطو ـ تا مرتبه‌ی شاخه‌ای از فلسفه تنزّل یافته است. در نتیجه، کسانی مانند افلوطین، پروکلس، دیونوسیوس، اریگنا و نیکلای کوزایی را فیلسوفانی عادی قلمداد کرده‌اند، حال آن که اگر معنای فوق‌الذکر را برای فلسفه بپذیریم، به هیچ وجه نمی‌توان آنان را در رده‌ی کسانی مانند دکارت و کانت یا حتّی فلاسفه‌ی ارسطویی و تومایی قرار داد؛ فلاسفه‌ی ارسطویی و تومایی در حدّ واسط میان این دو گروه، یعنی فلاسفه‌ی اروپایی ما بعد قرون وسطی از سویی، و عارفان و مابعدالطبیعه‌دانان از سوی دیگر قرار می‌گیرند. در اثر غفلت از تمایز بنیادین میان عقل شهودی که از راه شناخت بی‌واسطه یا بصیرت به معرفت می‌رسد و عقل استدلال‌گر (*ratio*) که فقط از راه تجزیه و تحلیل، معلوماتی اکتساب می‌کند، تمایز اصلی میان مابعدالطبیعه به عنوان **علم قدسی** یا علم ربوبی و فلسفه نه به

---

۱ – Johannes Scotus Erigena، (۸۱۰ ـ ۸۷۷) فیلسوف مسیحی ایرلندی.

۲ – St. Bonaventure، (۱۲۱۷ ـ ۱۲۷۴) فیلسوف و الاهی‌دان مسیحی.

معنای سنّتی کلمه، بلکه به عنوان یک گونه فعّالیّت ذهنی بشری صِرف، به ابهام گراییده یا فراموش شده است.[5] کار به جایی رسیده که در دنیای متجدّد، مکاتب فلسفی مختلف از تلاش‌های مابعدالطّبیعی ناب گرفته تا سست‌ترین تلاش‌های اذهان بی‌مایه، همه را در مقوله‌ای واحد جای داده و محتوای آن مکاتب را به کم‌ترین مخرج مشترکشان فروکاسته‌اند.

اگر مسأله را دشوارتر کنیم، باید گفت با وجود تعریف عموماً پذیرفته شده‌ی از فلسفه در جهان غرب، طنین فلسفه به عنوان جنبه‌ی نظری یک طریقت معنوی کامل، یا به عنوان مابعدالطبیعه و حکمت الاهی به معنای اصلی کلمه، هنوز در معنای این واژه درنگ کرده است و به وجود حاشیه‌ای خود ادامه می‌دهد. لااقلّ در زبان عامیانه‌ی جهان غرب، می‌توان میان دو معنای اصطلاح فلسفه تمیز داد[6]: یکی فلسفه به معنای فنّی کلمه که در بالا بدان اشاره شد و دیگری فلسفه به معنای «حکمت». در حقیقت، علیه همین معنای اخیر [فلسفه] است که حرفه‌ای‌ترین فیلسوفان اروپایی و آمریکاییِ جدید بیش از پیش شوریده‌اند، به‌طوری که این طرز تفکّرات را دشوار می‌توان ***فیلو ـ سوفیا*** [= عشق به حکمت] خواند؛ چرا که آن‌ها نه دوست‌دار حکمت، بلکه دشمن آنند. منطقاً باید آن‌ها را ***میسو ـ سوفیا*** [= نفرت از حکمت] خواند.

در مورد سنّت‌های شرقی مانند آیین بودا، آیین دائو، آیین هندو و اسلام، قضیّه درست برعکس است. جز برخی از مکاتب مانند مکتب **مشّائی** جهان اسلام، که از جهات بسیار، ولی البتّه نه به‌طور کامل با مکتب ارسطویی و مکتب تومایی در جهان غرب منطبق است،[7] [یا] برخی شخصیّت‌های اسلامی منفرد مانند محمد بن زکریّا رازی و برخی مکاتب حاشیه‌ای در هندوستان، در سنّت‌های شرقی چیزی وجود ندارد که بتوان آن را به معنای غربیِ متعارفِ اصطلاح «فلسفه»، فلسفه محسوب کرد، و

دلیل آن هم دقیقاً این است که سنّت‌های تعقّلی عمده‌ی مشرق زمین همیشه با نوعی تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی عالم معنا و شهود تعقّلی به دقیق‌ترین معنای کلمه پیوند داشته‌اند. آن‌چه را معمولاً فلسفه‌ی شرقی نامیده‌اند، بخش نظری یک طریقت معنوی کامل است که با روشی برای متحقّق شدن به حقایق گره خورده است و از وحی یا سنّتی که مولِّد و موجِد روش مورد بحث است لاینفکّ است. از این رو است که سخن از فلسفه‌ی استدلال‌گرایانه و فلسفه‌ی چین و هند در معنای [= فضای] واحد، در حکم جمع نقیضان است، مگر این که واژه‌ی «فلسفه» را به دو معنای متفاوت استعمال کرده باشیم: یکی به معنای فرآیندهای فکری مرتبط و متّحد با تعقّل شهودی و تجربه‌ی معنوی، و دیگری به معنای فکر و اندیشه‌ی کاملاً بریده از این نوع تعقّل و تجربه. غفلت از این تمایز بنیادی موجب رسوایی این همه مطالعات فلسفه‌ی تطبیقی شده است و به آن دسته از غربیانی که منابع شناخت‌شان آثار دانشگاهی متعارف درباره‌ی موضوع است، امکان داده است که چشم خود را بر مفاد واقعی مابعدالطبیعه‌ی شرقی ببندند. این مابعدالطبیعه نه تنها به هیچ وجه موضوع و متعلّق بازی ذهنی نیست، بلکه وظیفه‌اش توانا ساختن آدمی برای تعالی جستن از خود مرتبه‌ی ذهنی است.

در مقام ملاحظه‌ی تفاوت‌های فوق و هم‌چنین نقش اساسی دین و روش‌های متحقّق شدن به حقایق معنوی در ایجاد و ابقاء آن‌چه معمولاً به «فلسفه‌ی شرقی» موسوم است ــ برخلاف آن‌چه در فلسفه‌ی جدید غرب یافت می‌شود ــ اوّلین شرط لازم برای مطالعه‌ی تطبیقی معنادار، آگاهی کامل از ساختار و مراتب معنایی سنّت‌های دینی و مابعدالطبیعی شرق و غرب است. می‌توان خود ادیان را با هم مقایسه کرد. این بحث به حوزه‌ی دین‌پژوهی تطبیقی مربوط می‌شود. هم‌چنین می‌توان به مقایسه‌ی میان تعالیم عرفانی و باطنی شرق و غرب در حوزه‌ای که اخیراً «عرفان تطبیقی»

نامیده می‌شود[8]، و در حقیقت جنبه‌ای از دین‌پژوهی تطبیقی است پرداخت. این‌ها رشته‌هایی هستند سوای آن‌چه اینک به نام فلسفه‌ی تطبیقی شناخته می‌شود؛ رشته‌ای که درصدد مطالعه‌ی میراث فکری سنّت‌های مختلف شرقی و هم‌چنین میراث فکری غرب با استفاده از روش تطبیقی است.

باری، فلسفه‌ی تطبیقی **به خودی خود** یا باید مقایسه‌ی سطحی تعالیم به‌ظاهر مشابه، ولی ذاتاً متفاوت باشد، و یا اگر بخواهد به صورت مقایسه‌ای جدّی درآید، می‌باید مطالعه‌ای تطبیقی در طرز تفکّرهای مختلف و چارچوب‌های عدیده‌ای باشد که علوم مختلف و گونه‌های شناخت را با رجوع به رؤیت کلّی عالم هستی و رؤیت حاقّ ذات اشیاء تعیین می‌کنند؛ رؤیتی لاینفک از زمینه‌ی دینی و معنوی‌ای که «فلسفه»ی مورد بحث را پدید آورده است. مقایسه‌ی ظاهری کسی مانند امرسون با کسانی مانند حافظ یا سعدی، هیچ معنا و مفادی نخواهد داشت، مگر این که گفته‌های هر یک به ترتیب در پرتو مسیحیّت پروتستان و اسلام ملاحظه شود. فلسفه‌ی تطبیقی بدون رجوع به پس‌زمینه‌ی سنّتی و دینی، خواه دین مورد بحث تأثیری مثبت داشته باشد و خواه حتّی تلقّی منفی‌ای از آن وجود داشته باشد، همان قدر نامعقول است که کسی به مقایسه‌ی نُت‌های منفرد [= جداگانه] موسیقی بدون رجوع به آن ملودی که بخشی از آنند بپردازد.

و نیز بدون توجّه به ماهیّت ذومراتب [= سلسله مراتبی] قوای بشر و گونه‌های شناخت قابل دسترس برای وی، فلسفه‌ی تطبیقی میان شرق و غرب ممکن نیست. یکی از ناگوارترین و در حقیقت، اندوه‌بارترین عناصری که بیش‌تر غربیان را از فهم تعالیم شرقی و در واقع، بخش عظیمی از سنّت خود غرب باز داشته، این است که می‌خواهند انسان سنّتی را در پرتو الگوی انسان دو ساحتی متجدّد و محروم از ساحت

متعالی، یعنی همان نوع انسانی که معمولاً ارتباط تنگاتنگی با آن دارند، مورد مطالعه قرار دهند. همین مفهوم از هویّت انسان و معنای وضعیّت بشری که در جهان متجدّد رایج است، بزرگ‌ترین مانع بر سر راه درک و فهمِ [ماهیّت] انسان سنّتی است؛ انسان سنّتی که به مرکز کلّی عالم و مراتب وجود و درجات مختلف معرفتِ قابل دسترس برای خود واقف بوده و هست.(9) اگر فرد نابینایی به حسب تجربه‌ی خویش از عالم که برگرفته از چهار حسّ دیگر او است فلسفه‌ای بپردازد، یقیناً فلسفه‌ی او با فلسفه‌ای که علاوه بر آن چهار حسّ بر حسّ بینایی نیز مبتنی است متفاوت خواهد بود. حال آیا تفاوت‌های «فلسفه»ی مبتنی بر تحلیل عقلانی انسان از داده‌های حسّی با فلسفه‌ای که محصول تجربه‌ی عالَمی است که هم از عقل استدلالی و هم از عالم محسوس فراتر است، بسی بیش‌تر نخواهد بود؟ عمل‌کرد دیده‌ی دل (*عین‌القلب* یا ***چشم دل*** عارفان مسلمان که مطابق با «چشم سوّم» هندومذهبان است) شهود یا تجربه‌ی واقعیّتی را میسّر می‌سازد که تأثیر آن بر «فلسفه»ی انسان درباره‌ی حاقّ واقع همان اندازه کامل است که تأثیر رؤیت رنگ‌ها از طریق چشم بر دیدگاه ما درباره‌ی ماهیّت وجود مادّی.

بدون آگاهی کامل از سلسله مراتب معرفت ــ که دست‌کم می‌توان آن مراتب را به چهار مرتبه‌ی اصلی، یعنی مراتب شهودی، تخیّلی (به معنای مثبت *imagination* یا ***خیال*** در زبان عربی)(10) عقلانی (عقل استدلالی) و حسّی فرو کاست ــ باز هم هیچ مطالعه‌ی تطبیقی معنادار امکان‌پذیر نیست. وقتی کسی می‌گوید شانکاره چنین و چنان می‌گوید و بارکلی[۱] یا برخی فیلسوفان دیگر در قرن هیجدهم بر گفته‌ی وی را صحّه نهاده‌اند، باید از او پرسید که آیا هر دوی آن‌ها شیوه‌ی واحدی برای کسب

---

۱ - George Berkeley، (۱۶۸۵ ـ ۱۷۵۳) فیلسوف تجربی و اسقف ایرلندی.

معرفت در اختیار داشته‌اند؟ یا وقتی می‌گویند فلان یا بهمان فیلسوف وجودی «شهودی از وجود» همانند شهود ملاصدرا یا یک حکیم مسلمان دیگر داشته است،[11] ابتدا باید پرسید آیا می‌شود فیلسوفی که «وجود مطلق» را نفی می‌کند، شهودی از آن داشته باشد؟ زیرا در واقع، فقط به موجب لطفی که خود «وجود مطلق» در حقِّ ما می‌کند و از طریق راه‌هایی که خودش با تجلّیات عینی «عقل کلّی» موسوم به دین یا وحی در اختیار می‌نهد، می‌توان شهودی از آن داشت. هرگاه بناست مقایسه‌ای صورت گیرد، باید پرسید منبع «فلسفه»ی مورد نظر کدام است؟ آیا از دلیل‌پردازی نشأت می‌گیرد و یا از تحلیل تجربی و یا از شهود معنوی؟ یا به عبارت دیگر، بر کدامین ساحت وجود عالِم [= فاعل شناسا] متّکی است؟ همیشه باید این گفته‌ی ارسطو را به‌خاطر داشت که علم متّکی به وضع و حال عالِم است.

در برخی حوزه‌های محدود مانند منطق یا «فلسفه‌ی طبیعت» تا حدّ زیادی می‌توان مقایسه‌های به‌حقّی بدون استناد به کلّ پس‌زمینه‌ی فوق‌الاشاره صورت داد؛ هرچند حتّی در این‌جا نیز نمی‌توان عوامل و عناصر موجود را به‌کلّی از پس‌زمینه‌ی خود منفکّ ساخت. ولی تا یک حدّ معیّن، مقایسه‌ی منطق هندی یا اسلامی با مکاتب منطقی مختلف در جهان غرب یا مقایسه ذرّی‌گری به صورتی که در هندوستان یا در میان اشاعره‌ی مسلمان شکل گرفته است با ذرّی‌گری در جهان غرب، لااقلّ پیش از دوران جدید امکان‌پذیر است. لیکن همین که از این حدّ فراتر برویم، آن پس‌زمینه‌ی کلّی و مسأله‌ی «منبع معرفت» را اسباب و عواملی حائز اهمیّت فوق‌العاده خواهیم یافت که فقط به بهای دست کشیدن از امکان فهم حقیقی می‌توان آن‌ها را نادیده گرفت.

برای مثال، می‌توان مطالعات تطبیقی جدّی میان آموزه‌های هندی یا ایرانی و آموزه‌های یونانی، یا میان فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی مدرسیِ

غرب پیش از دوران متجدّد صورت داد. این مطالعات، هم به دلیل شباهت‌های ریخت‌شناختی [= ساختاری] و هم به دلیل روابط تاریخی، می‌توانند معنادار باشند. ولی همین که به دوران متجدّد می‌رسیم، شرایط به‌کلّی تغییر می‌کند.(12) از نگاه مابعدالطبیعه‌ی شرقی، کلّ حرکت فکری جهان غرب از دوران بعد از نیکلای کوزایی تا هگل، چه رسد به فلسفه‌ی قرن بیستم، حرکتی در جهت «مابعدالطبیعه‌ستیزی» و بیگانگی دَم‌افزون از همه‌ی آن چیزی است که اساس و بنیاد همه‌ی «فلسفه»‌ی حقیقی را تشکیل می‌دهد؛ یعنی همان منابع توأمان حقیقت که در نظر فلسفه‌ی سنّتی یا جاویدان، جز وحی و شهود تعقّلی یا بصیرت معنوی نیست. مطالعات تطبیقی‌ای که درباره‌ی این دوران صورت می‌گیرد یا باید به نشان دادن تفاوت‌ها، تعارض‌ها و تناقض‌ها بپردازند و یا به مکاتبی که درحاشیه‌ی جریان اصلی تاریخ تفکّر اروپا قرار گرفته‌اند. مطالعه‌ی تطبیقی‌ای که از عهده‌ی نشان دادن شباهت‌های موجود میان آموزه‌های شرقی و «تفکّر» غربیِ متجدّد برآید، فقط در مورد برخی از شخصیّت‌های غربی مانند شخصیّت‌هایی که به نام جمعیِ افلاطونیان کمبریج معروف‌اند و یا شخصیّتی مانند یاکوب بومه، کلودی سن مارتن،[۱] فرانس فن بادر[۲] و مانند آن که عموماً در غرب هم مشهور نیستند، تا چه رسد به این که در شرق مشهور باشند، معقول و معنادار است. وگرنه، این که بگویند فلان یا بهمان جمله‌ی هگل شبیه «اوپانیشادها» است و یا هیوم افکاری شبیه به افکار ناگارجونه[۳] دارد، خود بدترین خطاست؛ خطایی که هم برای شرقیانی که خواهان فهم

---

1 - Claude St. Martin

۲ - Franz von Baader (۱۷۶۵ ـ ۱۸۴۱) عارف و حکیم مسیحی.

۳ - Nagarjuna، (۱۰۰ ـ ۲۰۰) فیلسوف هندی در فرقه‌ی میانه آیین بودایی.

غرب هستند و هم بالعکس، مانع از دست‌یابی به هر گونه فهم عمیق می‌شود.

در این مقایسه‌های نسنجیده[1] و فارغ از ملاحظه‌ی سرشت واقعی اندیشه‌های ذیربط و نیز ملاحظه معنای آن‌ها در بافت کلّی امور، شرقیان بیش‌تر از شرق‌پژوهان غربی به خطا افتاده‌اند. به‌کرّات در نمونه‌های بسیاری از نوشته‌های شرقیان متجدّد ماهیتِ شهودی که در بنیاد «فلسفه» مورد بحث قرار گرفته و جهان‌بینی کلّی‌ای که این شهود تنها در آن، معنا و مفهوم دارد، به‌کلّی مغفول مانده است. و اغلب، میل مفرط به ایجاد هماهنگی میان مقدّمات کاملاً متعارض و ناسازگار ـ مانند مقدّماتی که در پایه و اساس جوامع سنّتی و تمدّن سنّت‌ستیز متجدّد قرار گرفته ـ سبب شده است که این قبیل نویسندگان در جایی که به واقع فقط عمیق‌ترین تقابل‌ها و تناقض‌ها موجود است، از شباهت‌های ظاهری سخن به میان بیاورند. این نگرش نقش فلسفه‌ی تطبیقی را تا حدّ یک نوع سعه‌ی صدر احساساتی تنزّل می‌دهد. حال آن‌که وظیفه‌ی فلسفه‌ی تطبیقی آن است که در خدمت حقیقت باشد و تقابل‌ها و تفاوت‌ها را در هر کجا که باشد برملا سازد.

در بحث از تفاوت‌ها، باید علاوه بر این برای لحظه‌ای به مسأله‌ی مطالعه‌ی تطبیقی آموزه‌ها، نه در میان شرق و غرب، بلکه در میان خود سنّت‌های شرقی نظری بیفکنیم. یکی از پیامدهای استعمار غربی در آسیا، طیّ دو قرن گذشته آن بوده است که حتّی امروز نیز تمدّن‌های مختلف آسیا، حتّی تمدّن‌های هم‌جوار در این قارّه، یکدیگر را از آئینه‌ی مغرب زمین می‌نگرند. فرض مسلّم بر این قرار گرفته است که «فلسفه‌ی تطبیقی» به معنای مقایسه‌ی افکار میان شرق و غرب است. گذشته از این،

---

1 - indiscriminate

نویسندگان شرقیِ دست اندر کار مطالعات تطبیقی معمولاً فقط سنّت خویش و سنّت غرب و نه هیچ سنّت دیگری را مورد توجّه قرار می‌دهند. یک مسلمان فقط اسلام و غرب و یک هندومذهب فقط آیین هندو و تفکّر غربی را بررسی می‌کند و حال آن که باید وضعیّت جز این باشد. برای مثال، تا آن‌جا که به رابطه‌ی میان آیین هندو و اسلام مربوط است، محقّقان مسلمان و هندو امروز باید منتهای جَهد خود را به کار گیرند تا از طریق تطبیق و مقایسه به مرتبه‌ای از فهم سنّت‌های خاصّ خود دست یابند؛ شبیه همان فهمی که داراشکوه و میر ابوالقاسم فندرسکی سه قرن پیش بدان نایل شدند. در حقیقت، فقط اخیراً تنی چند از محقّقان شرقی مطالعات تطبیقی در ظرف خود سنّت‌های شرقی را جدّی گرفته‌اند و آثار برجسته‌ی اندک‌شماری در این حوزه تألیف شده است، ولی لازم است کارهای بسیار بیش‌تری در این زمینه‌ی پربار، ولی غالباً دست‌نخورده صورت بگیرد.

البتّه، در حوزه‌ی مقایسه‌ی آموزه‌های مختلف شرقی، زمینه‌ای بسیار استوارتر برای مقایسه و تطبیق می‌یابیم تا در هنگام بحث درباره‌ی غربِ متجدّد؛ زیرا می‌بینیم همه‌ی تمدّن‌های شرقی سرشتی سنّتی داشته و در «مبدأ الاهی» که بر همه‌ی آن‌ها مسلّط و حاکم است ریشه دارند. ولی حتّی در این‌جا نیز باید با روح بصیرت پیش رفت و از مقایسه‌ها و معادله‌های سطحی و احساساتی بر حذر بود و هر مکتب و آموزه‌ای را در جایگاه مناسب آن در بافت کلّی سنّتِ مورد نظر قرار داد. هرچند به یک معنای عمیق، شرق یا خاوری وجود دارد که در *برابر* غرب قرار می‌گیرد، در تصویر مشروح‌تر و ریزترِ منظر تعقّلی که ژرفای لازم را به مطالعات تطبیقی می‌بخشد، چندین شرق را در جنب هم و در مقابل غربِ متجدّد می‌بینیم؛ غرب متجدّدی که البتّه سنّت تاریخی‌اش اجزاء و ادواری شبیه

بــه شــرق هــم دارد. اصـطلاح شـرق بـیش از آن کـه تـعیین‌کننده‌ی یک محدوده‌ی جغرافیایی باشد، بالاتر از همه، رمز یک واقعیّت معنوی، یعنی رمز عالم نور و اشراق است.[14]

ممکن است بپرسند «مطالعه‌ی تطبیقی در فلسفه و مابعدالطبیعه چه فایده‌ای دارد؟» اوّلین فایده‌اش برای جـهان غـرب، مـی‌توانـد عـرضه‌ی معیارهای لازم برای نقد جامع و کـامل خـود فـلسفه‌ی غـرب بـاشد کـه هرچند این فلسفه از نگاه ظاهری، منتقد مکاتب فلسفی متقدّم‌تر است، ولی کم‌تر لبه‌ی تیز نقد را متوجّه بنیادها و معرفت‌شناسی خود ساخته و به‌ندرت تمامیّت آن فلسفه و مقدّمات مبنایی‌اش مورد نقد قرار گرفته‌اند. گذشته از این، آموزه‌های شرقی می‌توانند اساسی‌ترین و چاره‌سازترین خدمت را در حقّ جهان غرب انجام دهند؛ یعنی می‌توانند جهان غرب را به حقایقی یادآور شوند که در درون سنّت خود آن نیز موجود بوده، ولی به‌طور کامل به دست فراموشی سپرده شده‌اند، چندان که در نظر بسیاری از افراد چنان می‌نماید که گویی هـرگز وجـود نـداشـته‌انـد. در حـقیقت، امروزه برای انسان غـربی بـازیابی هـمه‌ی سـنّت خـویش بـدون کـمک مابعدالطبیعه شرقی تقریباً مـحال است.[15] و ایـن بـه‌خصوص از آن رو است که آموزه‌های ذوقی و مهارت‌های معنوی مـقتضی کـه شـرط لازم برای درک و فهم آن‌هاست، به‌ندرت در جهان غرب قابل دسترس است، و «فلسفه» به صورتی که معمولاً مورد تعلیم قـرار مـی‌گیرد، یک‌سـره از شهودی دارای سرشت معنوی منفکّ شده است. در شرق سنّتی، درست نقطه‌ی مقابل این وضعیّت را داریم. «فـلسفه» بـه عـنوان یک فـعّالیّت یـا ریاضت ذهنی کـه وجـود آدمـی را مـتحوّل نسـازد، بی‌معنا و در واقع، خطرناک تلقّی می‌شود. تمامی تعالیم فیلسوفان مسلمانی مانند سهروردی و ملاصدرا و نیز همه‌ی تعالیم عرفان اسلامی بر این معنا مبتنی‌اند، کـما

این که در مورد آیین هندو و آیین بودا به‌ویژه نحله‌های ودانته[۱] و ذن،[۲] چه رسد به آیین نوکونفوسیوسی چنین است. سنّت‌های شرقی که فقط معرفتی را موجّه و مشروع می‌دانند که بتواند وجود صاحب معرفت را دگرگون سازد، از همین جدایی معرفت از وجود که در بطن بحران انسان متجدّد قرار گرفته احتراز کرده‌اند. جهان غرب درسی بزرگ‌تر از درک و فهم نقش اصلی سلوک معنوی در دست‌یابی به معرفتی باارزش پایدار از مشرق زمین نمی‌تواند آموخت.

تا آن‌جا که به شرقیان متجدّد مربوط است، در میان اکثر کسانی که، هم دل در گرو حیات شهودی دارند و هم از روح تجدّدگرایی تأثیر پذیرفته‌اند، زننده‌ترین نوع بی‌بهره‌گی از بصیرت و تشخیص و از طرف دیگر، تمایل خطرناک به درآمیختن امور قدسی و ناسوتی و بنابراین، ایجاد ملغمه‌ای التقاطی از آموزه‌های قدسی و «افکار» ناسوتی و ناپدیدار را شاهد هستیم که این خود مرگ‌بارترین ابزار برای تخریب همه‌ی بقایای تعقّل و معنویّت در مشرق زمین است. بسا که خطای شرقیان در این حوزه حتّی فاحش‌تر از خطای محقّقان غربی باشد؛ زیرا در این مورد نیز همانند نمونه‌های یاد شده در فوق، احتمال خسارت معنوی در شرق که سنّت‌های خود را بهتر پاس داشته است بیش‌تر است. برخی از ویرانگرترین نیروهایی که طیّ قرن گذشته خسارت‌هایی برای جوامع شرقی به بار آورده‌اند، مولود «ترکیب‌های» سطحی و بی‌مایه میان تفکّر شرقی و غربی و تلاش‌های صوری برای متّحدسازی آن‌ها بوده است. بنابراین، مطالعه‌ی تطبیقی جدّی محقّقان شرقی را نیز به کار می‌آید؛ بدین

---

۱ - Vedanta، یکی از شش نظام فلسفی هندوستان که پس از دوره‌ی وداها پدید آمده است.

۲ - Zen، جنبشی در آیین بودا که در واکنش به فرقه‌های هینایانه و مهیانه پدید آمده است.

نحو که با کمک آن می‌توانند همان الگوهای فکری غامض و پیچیده‌ی دنیای متجدّد و ماهیّت واقعی خود دنیای متجدّد را بهتر بشناسند و به صورتی هوشمندانه‌تر از اعتبار سنّت‌های خاصّ خود دفاع کنند و در عین حال، حقایق بی‌زمان آن سنّت‌ها را به سبک و سیاق دنیای معاصر و بدون پشت پا زدن به ذات و جوهر آن‌ها به بیان آورند. با توجّه به این رسالت متعالی که امروز فراروی هر متفکّر اصیل شرقی به‌طور عام و متفکّر مسلمان به‌طور خاصّ قرار دارد، ثمرات مطالعه‌ی تطبیقی‌ای که بر اساس یک مبنای جدّی صورت می‌گیرد، می‌تواند بسیار ارزشمند باشد.

سخن آخر این که مطالعه‌ی تطبیقی جامع و کامل درباره‌ی آموزه‌های شرقی و مکاتب غربی می‌تواند در دست‌یابی به تفاهمی میان شرق و غرب مؤثّر باشد؛ تفاهمی که، نه بر رَمل‌های روانِ ذات انسان و نه بر گونه‌ای اصالت بشر، بلکه بر حقایق ثابت بنا شده است و البتّه دست‌یابی به آن حقایق از طریق شهودی معنوی میسّر می‌شود که برای افراد صاحب صلاحیّت، چه در شرق و چه در غرب، امکان‌پذیر است. فقط شهود تعقّلی و تجربه‌ی معنوی که به یک معنا ثمره‌اش آموزه‌ای مابعدالطبیعی است، دست‌یابی به آن هماهنگی و وحدتی را که از حیث تعالی‌اش جامع شرق و غرب هر دو است، امکان‌پذیر می‌سازد؛ هماهنگی و وحدتی که بی‌وجود آن، گفت‌وگوی راستین تمدّن‌ها که امروزه این همه مورد بحث است پا نمی‌گیرد. امروزه بسیاری از کسانی که در معرض دنیای متجدّد قرار گرفته‌اند به یک معنا شرق و غرب را به عنوان دو قطب و گرایش متضادّ در درون خود دارند. مطالعه‌ی تطبیقیِ عمیق می‌تواند با دور ریختن مجموعه خطاهای رایج که جهان متجدّد را تشکیل می‌دهند، رؤیت آن درختی را که «نه شرقی است و نه غربی»(16) و شرق و غرب تنها در آن اتّحاد می‌یابند امکان‌پذیر سازد. تعقیب این غایت شریف که علاوه بر این

به معنای کشف طبیعت ثابت انسان و تنها راه ممکن برای تصحیح خطاهایی است که دنیای متجدّد قربانی آن‌ها شده است، باید مقصد و مقصود همه‌ی مطالعات جدّی درباره‌ی آموزه‌ها و فلسفه‌های شرقی و غربی قرار بگیرد. این هدفی است که همین حال و روز انسان در دنیای معاصر، نخبگان راستین اهل کشف و شهود در شرق و غرب را به‌تأکید، بدان می‌خواند؛ حال و روزی که با وجود همه‌ی تفاوت‌ها در مسائل مبتلابه شرقیان و غربیان چنین تحقیقی را می‌طلبد.

پی‌نوشت‌های فصل ۳

۱ - بسیاری از مورّخان دین مانند میرچا الیاده، سی. اسمیت، دابلیو. سی. اسمیت، سی. آدامز، آر. اچ. ال. اسلاتر درباره‌ی این موضوع که اینک در میان دین‌پژوهان تطبیقی بسیار مورد توجّه قرار گرفته است بحث کرده‌اند. درباره‌ی روش بدیل فریتیوف شووان در مطالعه‌ی ادیان گوناگون که این محقّق بیش از هر صاحب‌نظر زنده‌ی دیگر کلید فهم ادیان شرقی را در اختیار انسان غربی گذارده است، ر. ک. به:

H. Smith, "The Relation between Religions", in *Main Currents in Modern Thought*, Vol. 30, no. 2, Nov-Dec, 1973, pp. 52-27, Rochester, (N.Y.). See also S. H. Nasr (ed) *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, Rockport (MA), Element Books, 1986, pp. 14-26 and pp. 149 ff.

۲ - «می‌دانیم که تنها زمینه‌ی ممکن که رابطه‌ی نیکو و مؤثّر شرق و غرب می‌تواند در آن زمینه تحقّق پیدا کند، زمینه‌ی حکمت تعقّلی ناب است که در همه‌ی زمان‌ها و برای همه‌ی انسان‌ها ثابت و یک‌سان بوده و از همه‌ی تفاوت‌ها و تغییرهای محیطی مستقلّ است».

A. K. Coomaraswamy, "On the Pertinence of Philosophy" in *What is Civilization? and Other Essays*, Ipswich, Golgonooza Press, 1989. p. 19.

۳ - «فلسفه به معنایی که ما از این اصطلاح می‌فهمیم (و معنای رایج آن نیز همین

است) در درجه‌ی اوّل همان منطق است. این تعریف گنون [از فلسفه]، تفکّر فلسفی را در جایگاه اصلی‌اش قرار می‌دهد و آن را به وضوح از «شهود تعقّلی» که درک و دریافت بی‌واسطه‌ی حقیقت است متمایز می‌سازد».

F. Schuon, *Language of the Self*, trans. by M. Pallis and M. Matheson, Madras, Ganesh, 1959, p. 7.

۴ ـ «منطق می‌تواند یا به عنوان بخشی از تعقّل شهودی عمل کند و یا در غیر این صورت، به عکس، خود را در خدمت یک خطا قرار دهد. به علاوه، نامعقولیّت می‌تواند منطق را تقلیل دهد یا حتّی لغو کند، به طوری که فلسفه در واقع، بتواند تقریباً محملی برای هر چیزی شود. فلسفه می‌تواند نوعی مکتبِ ارسطوییِ حاملِ بصیرت‌های وجودشناختی باشد؛ همان‌طور که می‌تواند به نوعی "اگزیستانسیالیسم" تنزّل یابد که در آن، منطق تنها به شبحی از خودش، نوعی عملیّات کور و غیرواقعی تنزّل یافته است. در حقیقت، درباره‌ی "مابعدالطبیعه"ای که احمقانه انسان را مانند یک گونی زغال‌سنگ در مرکز حقّ فرض می‌کند و با مفاهیمی آشکارا ذهنی و حدسی مانند «نگرانی» و «تشویش» سر و کار دارد چه باید گفت؟»

Ibid, p. 7.

۵ ـ «یک آموزه‌ی مابعدالطبیعی تجسّم یک حقیقت کلّی در ذهن است. یک نظام فلسفی تلاشی عقلانی برای حلّ پاره‌ای از مسائل است که برای خود طرح کرده‌ایم. یک مفهوم فقط در بافتِ یک جهلِ به‌خصوص، "مسأله" است».

F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* trans. P. N. Townsend, Bedfont, Middesex, Perennial Books, 1987, pp. 10-11.

به‌علاوه، گنون این تمایز را در بسیاری از آثار خویش به طور کامل مورد بحث قرار داده است.

۶ ـ کوماراسوامی نیز میان دو نوع فلسفه که وحدت آن‌ها فقط در حکمت میسّر می‌شود، تمیز داده است. «بر این اساس، فلسفه نوعی حکمت معرفت [= حکمةُ‌المعرفه] (correction du savoir penser) است ... امّا علاوه بر این فلسفه را به معنای حکمت به کار برده‌اند، ولی بیش‌تر به معنای حکمتِ مطلق تفکّر، نه حکمت انواع جزئی تفکّر، به عنوان تحلیلی از معنای تفکّر و پژوهشی در این که ماهیّت مدلول نهایی تفکّر چه می‌تواند باشد».

op. cit., p. 14

۷ ـ ر. ک. به: سیّد حسین نصر، **سه حکیم مسلمان**، ترجمه‌ی احمد آرام، فصل اوّل، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱.
در جهان غرب هستند کسانی که تفسیر دیگری از قدّیس توماس ارائه می‌کنند و معتقدند که وی مدافع شهود مابعدالطبیعی بوده است نه مدافع تجربه‌گرایی حسّی. ر. ک. به:

E. I. Wathkin, A *Philosophy of form*, London, Sheed and Ward, 1950.

۸ ـ این حوزه طیّ چند دهه‌ی گذشته مورد توجّه تنی چند از محقّقان سرشناس قرار گرفته است؛ محقّقانی مانندردولف اوتو،ال. گاردت،تی. ایزوتسو وای. گراهام. امّا عمیق‌ترین بحث در این باره در نوشته‌های شووان آمده است؛ شووان قدم به همان راهی گذاشت که پیش از او گنون و کوماراسوامی آغاز کرده بودند و به اوج قلّه‌ی آن رسید.

9. See, S. H. Nasr, "Who is Man? the Perennial Answer of Islam", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 2, 1968, pp. 45-56; also in J. Needleman (ed), *The Sword of Gnosis*, pp. 20, 32, 17.

10. See H. Corbin, *Corps spritual et terre céleste*, Paris, Buchet / chastel, 1979.

جالب توجّه این‌جاست که این همان سلسله مراتبی است که در اندیشه‌ی بوئتیوس موجود است و از طریق او بر اروپای قرون وسطی تأثیر کرده است.

11. See H. Corbin (ed), *Le livre des pénétrations métaphysiques* (**کتاب مشاعر**، از ملّاصدرا), Paris, Verdier, 1988, introduction.

۱۲ ـ البتّه در مورد برخی فیلسوفان قرن هفدهم، مانند دکارت و اسپینوزا نیز می‌توان به‌درستی ردّ و نشان تأثیر فلسفه‌ی اسلامی و یونانی و هم‌چنین فلسفه‌ی مدرسی بر آنان را تشخیص داد. کما این که محقّقانی مانند ای. ژیلسون و اچ. ای. ولفسون به‌خوبی از عهده‌ی این کار برآمده‌اند.

۱۳ ـ در این‌جا به‌خصوص اثر ایزوتسو با عنوان زیر را در مدّ نظر داریم:

Sufism and Taoism -- A Comparative Study of the key Philosophical Concepts, Los Angeles, University of California Press, 1983.

ایزوتسو در اثر اخیر، به تحقیقی عمیق درباره‌ی ابن عربی و لائو دزوجانگ دزو و مقایسه‌ی آراء آن‌ها دست زده است. نیز ر. ک. به: اثر منحصر به فردی که برای نخستین بار به مقایسه‌ای عمیق میان تفکّر اسلامی و تفکّر نو ـ کنفوسیوسی پرداخته است؛ اثری با مشخصّات کتاب‌شناختی:

S. Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light* (intoduction by Tu Wei-ming) Albany (NY), State University of New York Press 2000.

این اثر بدیع درباره‌ی فیلسوف مسلمان چینی وانگ دای ـ یو و ترجمه‌اش از ***لوامع*** جامی به زبان فلسفه‌ی نو کنفوسیوسی بحث می‌کند.

۱۴ ـ همین رمزپردازی اساس حکمت اشراقی (***حکمة‌الاشراق***) سهروردی است که هم شرقی و هم اشراقی است. ر. ک. به: سیّد حسین نصر، **سه حکیم مسلمان**، فصل دوم: حکمت اشراق و اشراقیان.

۱۵ ـ کوماراسوامی درباره‌ی تعالیم گنون درباره‌ی این موضوع می‌نویسد: «گنون از ما می‌خواهد به شرق رو کنیم؛ فقط به این دلیل که این مابعدالطبیعه هنوز به عنوان نیرویی سرزنده در جوامع شرقی باقی است، از آن حیث که تأثیر جهان غرب یا بهتر بگویم تمدّن متجدّد این جوامع را تباه نکرده است ... و نه این که غرب را شرقی کنیم، بلکه غرب را به ریشه‌های حیات خویش و ... ارزش‌های خویش آگاه کنیم».

The Bugbear of Literacy, Bedfont, Perennial Books, 1970, p. 73.

۱۶ ـ این بیان به آیه‌ی نور در قرآن کریم (نور، ۳۵) اشاره دارد.

فصل ۴

اهمیّت روش تطبیقی
برای مطالعه‌ی میراث فکری و معنوی اسلام

پس از پرداختن به مسائل و اهمّیّت «روش تطبیقی»، اینک باید این روش را در مورد جهان اسلام که موضوع خاصّ این کتاب است به کار ببندیم. به‌یقین می‌توان گفت روش تطبیقی به معنایی که در فصل پیشین به آن داده شد، مناسب‌ترین ابزار در جهت تبیین و توضیح میراث فکری و معنوی اسلام برای انسان غربی است. و هرچند بدیهی است که این روش برای مسلمانان علاقه‌مند به مطالعه‌ی سنّت خویش ضرورتی ندارد، حتّی در مورد آن‌ها نیز می‌تواند برای کسانی که تا حدّی تحصیلات متجدّد داشته‌اند و چارچوب فکری و دیدگاه‌هایشان را اغلب به نوعی عناصر برگرفته از بافت تاریخ و فرهنگ غربی شکل داده است مفید باشد.

در مقام استفاده از روش تطبیقی در مورد میراث فکری و معنوی اسلام، بار دیگر باید تأکید کرد که «فلسفه» (*الفلسفه* یا *الحکمة*) بنا به استعمال آن در فضای اسلامی سنّتی را نباید با کاربرد جدید این اصطلاح[1] خلط کرد یا برابر گرفت، و به‌علاوه، نباید تمایز بنیادی میان مابعدالطبیعه‌ی شرقی و فلسفه‌ی ناسوتی را از نظر دور داشت.[2] افزون

بر این، «فلسفه»ی اسلامی سنّتی که معمولاً موضوع مطالعات تطبیقی است، در واقع، در حدّ واسط طیف حیات فکری اسلام قرار می‌گیرد؛ یعنی در میان مابعدالطبیعه‌ی ناب که در گونه‌های مختلف طریقت باطنی اسلامی به‌ویژه عرفان اسلامی، بلکه هم‌چنین ساحت باطنی تشیّع یافت می‌شود و فلسفه‌ی استدلال‌گرا که در اثر انحطاط تدریجی‌اش در جهان غرب سر از فلسفه‌ی کاملاً ناسوتی امروز در آورده است؛ زیرا باید به‌خاطر داشت که پیشرفت مابعد قرون وسطایی فلسفه‌ی غرب ـ پس از مکتب مدرسی که ارتباط تنگاتنگی با فلسفه‌ی اسلامی مورد بحث ما دارد ـ بر تلاشیِ تدریجی مفهوم وجود مطلق که برای فلسفه‌ی اروپایی قرون وسطی آن همه محوری بود و نیز بر بیگانگی تدریجی عقل استدلالی، همان ابزار *تمام عیار* فلسفه‌ی اروپایی جدید، از فروغ عقل شهودی بنا شده است.(3)

با عنایت به این تمایزات، می‌توانیم روش تطبیقی را در مورد عقلانیّت و معنویّت اسلامی، یعنی هم در مورد «فلسفه» به معنای فوق‌الذکر که معمولاً موضوع مطالعات تطبیقی و هم‌چنین مابعدالطبیعه‌ی ناب است، و هم در مورد گنوسیس (**معرفت**) به لحاظ هر دو جنبه‌ی نظری و عملی‌اش به کار ببندیم و البتّه نباید در این میان سلسله مراتب معرفت را که بنیاد حیات فکری سنّتی اسلام است از نظر دور داشت. علاوه بر این، در این عرصه باید به وسعت کامل میراث فکری غنّی اسلام وقوف داشت؛ میراثی که گونه‌های متعدّد آموزه‌های عرفان اسلامی و گونه‌های مختلف تشیّع، مکتب *اشراق* سهروردی، **حکمت** *متعالیه‌*ی ملّاصدرا، فلسفه و کلام اسماعیلیّه، فلسفه‌ی مشّاء، **کلام** متأخّر، *اصول* فقه دو مذهب شیعه و سنّی و بسیاری مکاتب دیگر که در این‌جا نمی‌توان نام برد، همه را شامل می‌شود. تعالیم همه‌ی این مکاتب را می‌توان از طریق مقایسه‌ی آن‌ها با

مکاتب مابعدالطبیعی و فلسفیِ هم سطح خود در سنّت‌های دیگر و البتّه، تا آن‌جا که به انسان غربی مربوط است، از طریق مقایسه‌ی آن‌ها با مکاتب عمده‌ای که در جهان غرب مسلّط بوده‌اند، یعنی سنّت‌های یونانی - اسکندرانی و یهودی ـ مسیحی احیا کرد. گذشته از این، مقایسه‌ای که از تقابل میان تعالیم ذوقی این مکاتب اسلامی و حال و روز «فلسفه» یا «تفکّر» در جهان غرب پرده بردارد، می‌تواند بحران فکری وخیم انسان متجدّد را در معرض توجّه همگان، به‌خصوص مسلمانان قرار دهد.(4) بالاخره، این که می‌توان جوانب اجرایی و عملی دست‌یابی به گنوسیس یا **معرفت** را که در تعالیم عرفان اسلامی آمده است، در پرتو نیازهای رایج انسان معاصر که موضوع فصل بعدی است و نیز با ملاحظه‌ی شرایط امروزی خود مسلمانان در مطالعه گرفت.

استفاده از روش تطبیقی در مورد میراث فکری اسلام، به دلیل نقش و وظیفه‌ی خاصّ اسلام در تاریخ بشر، می‌تواند برای مطالعه‌ی مابعدالطبیعه و فلسفه، هم در شرق و هم در غرب به‌خصوص بسیار ثمربخش باشد. به دلیل نیروی وحدت‌بخش اسلام و این واقعیّت که مقدّر بود که این آیین همه‌ی عالم را پوشش دهد، آیین اسلام در طول تاریخ با بسیاری طرزتفکّرها، از جمله طرزتفکّرهای یونانی ـ اسکندرانی، ایرانی، هندی و حتّی تا حدودی خاور دور تماس یافت. بنابراین، بنیاد حیات فکری اسلام هماهنگ با منظر عالم‌گیر خود اسلام و ماهیّت همگانی عقیده‌ی مبنایی اسلامی توحید (*التوحید*) جهانْ‌شمول و بین‌المللی بود.(5) به‌علاوه، از آن‌جا که اسلام آخرین وحی و بنابراین، ترکیبی از پیام‌های سنّت‌های متقدّم بر خود بود، میراث فکری بسیار پرباری فراهم ساخت که بخش اعظم میراث بشری پیش از خود را در [تعالیمش] جای می‌داد؛ میراثی که در پرتو «توحید» متحوّل شد و به صورت سنگ‌بنای

عمارت نوین هنرها، علوم و فلسفه‌ی اسلامی درآمد. فلسفه‌ی اسلامی چنان‌چه در تمامیّت خود و نه فقط در قالب مکتب مشّائی که در جهان غرب شناخته شده است منظور نظر قرار گیرد، فلسفه‌ای است فوق‌العاده غنّی با مکاتبی که با بیش‌تر منظرهای فکری و فلسفه‌های سنّتی شرق، دنیای مدیترانه‌ای و اروپای قرون وسطی قابل مقایسه‌اند.

تا آن‌جا که به تفکّر مدیترانه‌ای و به‌طور اخصّ تفکّر یونانی مربوط است، اسلام فهم‌ها و تفسیرهای خاصّی از برخی مکاتب فلسفه‌ی یونانی دارد که برای بازیابی ذات ثابت فلسفه‌ی امثالِ فیثاغورث و امپیدوکلس یا پارمنیدس در جهان غرب حائز کمال اهمّیّت است.

به‌علاوه مطالعات تطبیقی به عنوان دستیاری برای روش‌های پژوهش تاریخی مفید فایده‌اند، و در روشن ساختن ساختارِ شکلی [= ریخت شناختی] مکاتب مختلف اسلام از راه مقایسه و مقابل نهادن آن‌ها با مکاتب مشابه در دیگر ممالک اهمّیّت اساسی دارند. گاهی حتّی این دو روی‌کرد تاریخی و تطبیقی را می‌توان ترکیب کرد؛ همان‌طور که برای مثال، مطالعه‌ی ذرّی‌گری در **علم کلام** و مقایسه‌ی آن با مکاتب ذرّی‌گری بودایی، می‌تواند ریشه‌های تاریخی این اندیشه را روشن سازد(6) و وجوه شباهت و اختلاف میان ذرّی‌گری[۱] در **علم کلام** و ذرّی‌گری در مکاتب بودایی را مبیّن دارد. صفحات و فرازهای بسیاری در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را به این طریق روشن می‌توان ساخت.

فلسفه‌ی تطبیقی هم‌چنین می‌تواند نقش مهمّی برای خود مسلمانان ایفا کند، نه فقط به این صورت که سنّت فکری غرب و نیز انحرافات آن در دوران تجدّد را هر چه بهتر بر آنان عیان سازد، بلکه توجّه آن‌ها را نیز به سنّت‌های غیرغربی و بازآفرینی تعادلی که در اثر سلطه‌ی یک‌سویه‌ی

---

1 - atomism

تمدّن غربی بر مشرق زمین طیّ قرن گذشته فرو ریخته است معطوف دارد. همان‌طور که گذشت، امروزه بسیاری از مردم مشرق‌زمین نه فقط مسلمانان، بلکه هندی‌ها، ژاپنی‌ها و دیگران نیز فلسفه‌ی تطبیقی را به معنای مقایسه‌ی «فلسفه»ی تمدّنِ خویش با فلسفه‌ی غرب و در واقع فقط فلسفه‌ی غرب متجدّد می‌گیرند. در خارج از حلقه‌ی کوچک نویسندگان سنّت‌گرا که به هر تقدیر هنوز آثار آن‌ها در جهان اسلام به‌خوبی شناخته نشده است، به‌ندرت شاهد مطالعات تطبیقی جدّی میان مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی اسلامی و مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی هند و خاور دور هستیم.(7) ترویج روی‌کرد تطبیقی در حوزه‌ی فلسفه و مابعدالطبیعه‌ی اسلامی می‌تواند مسلمانان را به ذخایر عظیم آموزه‌های هند و خاور دور آگاه سازد و از طریق آن‌ها، فلسفه‌ی غرب را در منظر و مرآی مناسب‌تری قرار دهد. به‌علاوه، آگاهی به آموزه‌های شرقی به دلیل ماهیّت این آموزه‌ها می‌تواند محقّقان مسلمان را در مکشوف ساختن برخی از دیگر جوانب سنّت فکری غرب یاری دهد؛ جوانبی که دقیقاً به دلیل تأثیر فلج‌کننده‌ی تفکّر جدید اروپایی بر طبقات «تحصیل کرده» در جهان اسلام، عمدتاً تا الآن مغفول مانده‌اند. ماهیّت ذوقی آموزه‌های شرقی و همان ژرفای تعالیم مابعدالطبیعی آن‌ها می‌تواند به صورتی مستقیم در تعمیق بیش‌تر آگاهی مسلمانان نسبت به سنّت فکری غربی مؤثّر بیفتد. و این خود می‌تواند از این رهگذر، کلیدی برای فهم بهتر غرب و تعالیم ذوقی در نوشته‌های گروه‌هایی مانند آباء متقدّم کلیسا، الاهیّات تنزیهی کلیسای شرقی، مکتب شارتره‌ها، جریانات تعقّلی عرفان مسیحی قرون وسطی و رنسانس، به‌ویژه مکتب اکهارت[۱] و آنجلوس سیلسیوس[۲]، و علم کیمیای غربی و

---

۱ - Meister Eckhart، عارف و الاهی‌دان دومنیکی (۱۲۶۰؟-۱۳۲۷؟).

۲ - Angelus Silesius، (۱۶۲۴ - ۱۶۷۷).

مکتب هرمسی فراهم کند.[8] به هر تقدیر، ورود جدّی فلسفه‌ی تطبیقی در عرصه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، هم در خود فهم رابطه‌ی فلسفه‌ی اسلامی با تفکّر غربی و هم در درک و فهم بیش‌تر مسلمانان فرهیخته‌ی امروز از ماهیّت خود تفکّر غربی تأثیر می‌گذارد.

تا آن‌جا که به تأثیر روی‌کرد تطبیقی بر فهم بهتر از خود فلسفه‌ی اسلامی مربوط می‌شود، وسعت امکانات آن برای هر فرد آشنا به ساختار تفکّر اسلامی واضح و آشکار است. نمونه‌هایی چند نقشی را که فلسفه‌ی تطبیقی در حوزه‌های متفاوت می‌تواند داشت روشن خواهد ساخت. اگر بخواهیم با سنّت یونانی ــ اسکندرانی آغاز کنیم، باید به‌خاطر داشت که البتّه مسائل برجسته‌ای با یک ماهیّت تاریخی وجود دارد که از سویی، با ریشه‌های یونانیِ بسیاری از ابعاد فلسفه‌ی اسلامی و از سوی دیگر، با بقای عناصر مهم میراث یونانی ــ اسکندرانی، به‌ویژه عناصر دوره‌ی اخیرِ این سنّت، در زبان عربی ارتباط می‌یابند. این خود موضوعی برای پژوهش تاریخی است و بسیاری از محقّقان، هم در شرق و هم در غرب مطالعات خود را به هر دو جنبه‌ی آن اختصاص داده‌اند.[9]

ولی علاوه‌براین، مقایسه‌های ریخت‌شناختی [= ساختاری] می‌توانند نقش مهمّی در روشن ساختن تفاوت‌ها و هم‌چنین شباهت‌های میان سنّت‌های یونانی و اسلامی ایفا کنند و نشان دهند که چگونه مسلمانان عناصری را که از تفکّر یونانی گرفته بودند به عناصری با یک ساختار تعقّلی نوین تبدیل کردند، که حائز اهمّیّتی هستند فوق آن‌چه روش تاریخیِ محض برای ردیابی تأثیرات قادر به نشان دادن آن است. مطالعه‌ی تطبیقی درباره‌ی فلسفه‌ی هرمسی در اسکندریه و فلسفه‌ی کیمیاگرانه در اسلام، درباره‌ی تعالیم ذوقی و عرفانی افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان، به‌ویژه خود افلوطین، و اساتید عرفان اسلامی مانند ابن‌عربی، تعالیم

فیثاغورثی یونانی نیکوماخوس و فیثاغورثیان مسلمان مانند اخوان‌الصفا و بسیاری نمونه‌های دیگر، شباهت‌ها و نیز تفاوت‌های ساختاری میان آموزه‌هایی با مرتبتی مشابه و متناظر در سنّت‌هایی با خصوصیّات متفاوت را آشکار می‌سازد.

در مورد [سنّت] یونانی ـ اسکندرانی، مطالعات تطبیقی باید مکمّل مطالعات تاریخی باشند. روش تاریخی، ریشه‌ی بسیاری از افکار و عقایدی را که فلسفه‌ی اسلامی از میراث یونانی اقتباس کرده است، آشکار می‌سازد و روش تطبیقی ـ به دلیل ماهیّت زنده‌ی فلسفه‌ی اسلامی و تعالیم باطنی و عرفانی‌اش ـ پرتو نوری بر برخی ابعاد خود سنّت یونانی ـ اسکندرانی که در جهان غرب فراموش شده‌اند می‌افکند. این خود می‌تواند به‌خصوص به محقّقان غربی کمک کند تا در قضاوت خویش درباره‌ی فلسفه‌ی یونانی تجدید نظر کنند؛ قضاوتی که معمولاً میان فلسفه‌ی بشری محض و یک حکمت دارای الهامات فوق بشری فرق نمی‌گذارد. متفکّران مسلمان به برکت وحی اسلامی و فروغ مخصوص پیام «محمّدی» که به آن‌ها امکان داد تا در صورت لزوم، به بطن سنّت‌های غیراسلامی راه پیدا کنند، اغلب به‌طور قهری تمایز میان آموزه‌های ذوقی مکاتبی مانند مکاتب فیثاغورثی، افلاطونی، ارسطویی و نوافلاطونی از یک سو، و آموزه‌های مکاتب سوفیستی، اپیکوری و مانند آن را از سوی دیگر، تشخیص دادند. این تمایز میان تعلیمی که منبع الهامش در نهایت خداوند است و فلسفه‌ی ناسوتی محض، به حدّی برای آن‌ها طبیعی بود که بی‌درنگ این دو را از هم متمایز می‌ساختند و حتّی تفکّر نوع دوّم را اصولاً فلسفه محسوب نمی‌کردند. باید به‌خاطر داشت که سهروردی می‌گفت ارسطو آخرین فیلسوف یونانی و نه اوّلین آن‌هاست و این برخلاف ادّعای فلسفه‌ی مابعد رنسانس جهان غرب در تفسیرش از

میراث یونانی است. همان‌طور که تحقیقات اخیر در مغرب‌زمین نشان داده است، فیلسوفان مسلمان نیز دیدگاه فوق‌العاده صائبی درباره‌ی ماهیّت حقیقی تعالیم کسانی مانند امپیدوکلس و پارمنیدس داشته‌اند.(10) فهم این تمایز میان مابعدالطبیعه‌ای با مرتبت سنّتی محض که به زبان فلسفی به بیان آمده و تنها همین را فلسفه دانسته‌اند و فلسفه‌ی ناسوتی محض که مسلمانان اصلاً شایسته‌ی نام فلسفه‌اش نمی‌دانستند، برای هر گونه بازخوانی جدّی میراث یونانی ـ اسکندرانی از سوی انسان غربی معاصر که در جست‌وجوی خاستگاه‌های میراث مابعدالطبیعی خویش است ضروری می‌نماید. اگر امروزه جهان غرب در راه درک و فهم ماهیّت حقیقی تعالیم ابن‌عربی که به یک سنّت تعقّلی و معنویِ کماکان زنده تعلّق دارند توفیقی حاصل کند، این آموزه‌ها به نوبه‌ی خود می‌توانند کلید فهم افرادی مانند پروکلس و افلوطین قرار گیرند؛ یعنی مابعدالطبیعه‌دانان و عارفانی متعلّق به سنّتی که منابع زنده‌اش دیگر قابل دسترس نیست و به‌علاوه، معمولاً معصومانه در رده‌ی فیلسوفان دانشگاهی متجدّد قرارشان می‌دهند. در مورد مسلمانان نیز، روش تطبیقی می‌تواند ساختار و ماهیّت حقیقی دوران عتیق یونانی ـ اسکندرانی را برای آن‌ها آشکار سازد و در این راه به‌مراتب موفّق‌تر از ترجمه‌های سطحی از تاریخ فلسفه‌های غربی متعارف درباره‌ی فلسفه‌ی یونانی باشد؛ تاریخ فلسفه‌هایی که معمولاً صبغه‌ی سبک و سیاق‌های فکری رایج و گذرا را دارند و در عین حال، منظر و مرآی مسلمان معاصر درباره‌ی میراث دوران باستان را که تا الآن از دید حکما و مابعدالطبیعه‌دانان [سنّت] خویش به آن میراث نگریسته است تحت تأثیر قرار می‌دهند.

موقعیّتی تا حدّی مشابه در *برابر* سنّت فکری ایران قبل از اسلام وجود دارد. در این‌جا نیز پاره‌ای از تأثیرات تاریخی در میان است که درک

و فهم آن‌ها برای درک کامل تکوین فلسفه‌ی اسلامی ضروری است. ولی روش تطبیقی می‌تواند جنبه‌ی دیگری را که در این مورد نیز کلیدی برای فهم تقدیر معنوی و فکری ایرانیان است آشکار سازد.(11) مقایسه‌ی فرشته‌شناسی آیین زردشتی یا حکایت کیخسرو با حکایات خیالی سهروردی بیش از هر چیز به منزله‌ی راه‌یابی به چند و چون تحوّل عالم ایرانیان ماقبل اسلام به عالم اسلامی است. بسیاری از دلایل عمیق‌تر برای استمرار حیات فلسفه‌ی اسلامی در ایران، پس از توقّف این فلسفه در سرزمین‌های غربی جهان اسلام نیز از طریق روش تطبیقی قابل فهم است. گذشته از این، بسیاری از عمیق‌ترین خصوصیّات سنّت فلسفه‌ی اسلامی در ایران را با کمک مطالعه‌ی تطبیقی در فلسفه‌ی اسلامی و **جهان‌بینی** ایرانیان پیش از اسلام می‌توان مکشوف داشت.(12)

وضعیّت غربِ قرون وسطی در ارتباط با فلسفه‌ی اسلامی تا حدّی شبیه وضعیّت فلسفه‌ی اسلامی **در برابر** میراث یونانی است. به‌طور طبیعی ارتباطات تاریخیِ وسیعی [میان این دو] وجود دارد و کارهایی که طیّ چند دهه‌ی گذشته در جهت معرّفی کامل‌تر مجموعه‌ی [ترجمه] لاتینی نوشته‌های ابن‌سینا و ابن‌رشد و دیگر نویسندگان مسلمان و نیز در جهت ردیابی تأثیر آن‌ها در غرب صورت گرفته است، البتّه مغتنم است. بدون این مطالعات تکوین فلسفه‌ی مدرسی[۱] قابل فهم نبود. ولی البتّه می‌توان مطالعاتی ژرف‌تر بر مبنای روش تطبیقی انجام داد که امکان فهم بهتر اسلام برای غربیان و فهم بهتر غرب برای مسلمانان را فراهم می‌سازد. همان‌طور که قبلاً گذشت، مطالعه‌ی تطبیقی و ریخت‌شناختی در مورد شخصّیت‌هایی مانند اکهارت و ابن‌عربی یا جلال‌الدین رومی با اریگنا و یا دیگر حکمای اشراقی غربی با سهروردی، و یا قدّیس آگوستین

---

1 - scholasticism

با غزالی، بینش عمیق‌تری درباره‌ی ساختار سنّت‌های اسلامی و مسیحی در اختیار ما می‌گذارد تا تلاشی که صرفاً برای کشف تأثیر و تأثّرات میان آن‌ها صورت می‌گیرد.

در مورد عالَم آسیایی باید گفت این عالم عرصه‌ای با امکاناتی تقریباً بی‌حدّ و حصر برای استفاده از روش تطبیقی است. تا آن‌جا که به دنیای هند مربوط است، علاوه بر تأثیرات تاریخیِ افکاری مانند فلسفه‌ی اخلاق و احتمالاً ذرّی‌گری بودایی و هندو بر اسلامِ دوران اوایل و عرفان اسلامی بر مکاتب **بهکتی** [۱] در هندوستان طیّ دوران حکومت مغول در اثر ترجمه‌ی آثار سانسکریت به فارسی و آثار فارسی و عربی به سانسکریت و دیگر زبان‌های هندی، دنیای کاملی بر روی هر دو ملّت گشوده شد. ***مجمع‌البحرین*** داراشکوه و شرح فارسی میرفندرسکی بر آن بیانِ به یاد ماندنی **جنانه** [= حکمت] ناب، یعنی **یوگه وَشیصته** [۲]، در عین حال بر مقایسه‌های ریخت‌شناختی و ساختاری مبتنی بودند.[13] بسیاری از آثار دیگر از این دست نیز موجود است که باید مورد مطالعه و کند و کاو قرار بگیرند. به‌علاوه، در ساختارهای فکری غنیّ آیین هندو و آیین بودا، به‌طور طبیعی شباهت‌های بسیاری به عقلانیّت اسلامی مشهود است؛ چراکه همه‌ی آن‌ها ماهیّتی سنّتی دارند. این شباهت‌ها را با روش تطبیقی به بهترین وجه می‌توان آفتابی ساخت. بدیهی است که یک مسلمان می‌تواند مکتب ***ادوایته ودانته‌ی*** شانکاره را از طریق مقایسه‌ی آن با ***وحدةالوجود*** (وحدت وجود) ابن‌عربی و پیروان او به بهترین وجه بفهمد؛ زیرا مسلمانی که نتواند آموزه‌ی ***وحدةالوجود*** را بفهمد، بعید است که در

---

۱ - Bhaktic. این واژه کلمه‌ای سانسکریت و منسوب به bhakti بـه معنای پرستش عاشقانه است.

2 - *Yoga Vasistha*

فهم آموزه‌ی **ادوایته** که شبیه بازتاب آموزه‌ی نخست در یک عالم معنوی دیگر است، توفیقی داشته باشد. دقیقاً به دلیل حضور معارضه‌جویانه‌ی برخی از آموزه‌های مابعدالطبیعی هندو و به‌ویژه ثنویّت‌ناباوری[۱] شانکاره، عارفان مسلمان هند تغییرات و اصلاحات ظریفی در آموزه‌ی ***وحدة‌الوجود*** و ***وحدة‌الشهود*** (وحدت شهود) ایجاد کرده‌اند که در دیگر ممالک اسلامی ناشناخته است. به‌علاوه، این همبستگی و تطابقی که در مرتبه‌ی مابعدالطبیعی محض موجود است در مرتبه‌ی علوم جهان شناختی و فلسفه‌ی طبیعی قابل تشخیص است و مطالعات تطبیقی پرباری میان دیگر **درشنه‌ها**[۲] مانند **سنکیه**[۳] و مکاتب اسلامی مشابه صورت می‌توان داد.(6)

درباره‌ی خاور دور باید گفت مطالعه‌ی مرحله‌ی اوّلیّه‌ی این حوزه از نگاه فلسفه‌ی اسلامی باید تقریباً به‌طور کلّی از منظر فلسفه‌ی تطبیقی صورت بگیرد؛ زیرا در این‌جا جز در مورد برخی از اندیشه‌های کیمیاگرانه‌ی اوّلیّه که از چین وارد بخش شرقی جهان اسلام شد، و برخی تبادل افکار در دوران حکومت مغول کلّ این رابطه، رابطه‌ای ریخت‌شناختی و نه تاریخی است. یک مسلمان برای فهم لائو ـ دزو و جوانگ دزو راهی بهتر از مطالعه‌ی تطبیقی میان آیین دائو و عرفان اسلامی یا آموزه‌های خاصّ این دو سنّت مانند آموزه‌ی انسان کامل که شباهت جالب‌توجّهی را به هم می‌رسانند در اختیار ندارد. تقریباً در این زمینه هیچ تحقیقی نشده است و اکتشافات وسیعی در این زمینه می‌توان صورت داد که سنّت خاور دور را بهتر از پیش به مسلمانان می‌شناساند و

---

1 - non-dualism

۲ - ***darsanas***، صورت جمع کلمه‌ی سانسکریت ***darsna*** که در مورد هر یک از نه مکتب فلسفی هند به کار می‌رود.

3 - Sankhya

سنّت معنوی و فکری اسلام را برای مردم خاور دور به‌ویژه مردم ژاپن که ظاهراً در این سرزمین علاقه‌ای راستین به مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی اسلامی پیدا شده است قابل فهم‌تر می‌سازد.

در مورد قرون اخیر، از قرن هفدهم به این سو، شاهد راه‌یابی تعالیم اسلامی به چین و نگارش آثاری به زبان چینی و با استفاده از مقولات و مفاهیم نوکنفوسیوسی هستیم، لیکن این آثار درباره‌ی مابعدالطبیعه‌ی اسلامی بحث می‌کنند که نمونه‌اش را در آثار وانگ دای ـ یو می‌یابیم. کشف چنین متونی در واقع، باب عرصه‌ای کاملاً نوین برای مطالعات تطبیقی میان اندیشه‌ی اسلامی و اندیشه‌ی کنفوسیوسی را گشوده است؛ عرصه‌ای که در عین حال، کم‌تر مورد کند و کاو قرار گرفته است و لاجَرَم آثار و تحقیقات بسیار پراهمیّتی را در آینده به ارمغان خواهد آورد.(14)

در پایان باید گفت روش تطبیقی می‌تواند در آگاه ساختن خود مسلمانان به مکاتب یا **درشنه‌های** بزرگ هندی و هم‌چنین مکاتب مشابه در دیگر تمدّن‌های بزرگ مشرق‌زمین و به علاوه، سهل‌الفهم‌تر ساختن ماهیّت حقیقی سنّت فکری غرب برای آن‌ها نقشی اساسی ایفا کند و هم‌چنین ضعف و کمبودهای چشم‌گیر فلسفه‌ی جدید غرب را برملا سازد؛ فلسفه‌ای که تاکنون بسیاری آن را زیاده از حدّ جدّی گرفته‌اند. این روش تطبیقی می‌تواند ابزاری برای مبارزه با احساس حقارت در برابر غرب باشد که اینک در میان این همه مسلمان متجدّد توسعه یافته است و نیز می‌تواند شوک لازمی برای بیدار ساختن آن‌ها از نشأه‌ی خواب آورشان در برابر غرب متجدّد ایجاد کند. برای غیرمسلمانان علاقه‌مند به فهم مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی اسلامی، روش تطبیقی می‌تواند در زدودن تصوّری ناصواب از فلسفه‌ی اسلامی که آن را صرفاً مرحله‌ای از مراحل انتقال افکار [فلسفی] به جهان غرب می‌داند مؤثّر باشد. این روش

هم‌چنین می‌تواند به آشکار شدن گنجینه‌ی عظیم منطوی در سنّت فکری اسلامی کمک کند و ساختار حقیقی این سنّت را به عنوان سنّتی در میانه‌ی سنّت‌های مشرق‌زمین و سنّت‌های دنیای مدیترانه‌ای و جهان غرب نمایان سازد. بالاخره، این که روش تطبیقی بنا به تصوّری که از آن داریم، در صورت به کار گرفته شدن در مورد جوانب علمی و اجرایی معنویّت اسلامی، می‌تواند گنجینه‌هایی را که برای پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی ژرف انسان متجدّد تدارک شده است در برابر چشمان وی آشکار سازد. به این دلایل و بسیاری دلایل دیگر، شایسته است که ره‌یافت تطبیقی در مورد بسیاری از جوانب میراث فکری و معنوی اسلام به کار گرفته شود. این ره‌یافت قطعاً شناخت امروزی از سنّتی را که بسیاری از بخش‌های آن هنوز ناشناخته‌اند غنا می‌بخشد. و این، قطعاً کلیدهایی در اختیار می‌نهد که انسان متجدّد با کمک آن‌ها می‌تواند درهای زندانی را که به موجب جهل و فراموشی در آن محبوس شده است، به روی خویش بگشاید.

پی‌نوشت‌های فصل ۴

۱ ـ درباره‌ی معنای *الحکمة* و *الفلسفة* در اسلام، ر.ک. به:

S. H. Nasr "The Meaning and Role of Philosophy" in Islam" *Studia Islamica*, Vol, 37, 1973, pp. 57-80.

۲ ـ درباره‌ی تمایز بنیادی میان مابعدالطبیعه‌ی شرقی که همان گونه که قبلاً گذشت مرتبط با نوعی سلوک معنوی است و نیز درباره‌ی فلسفه‌ی ناسوتی، ر.ک. به:

R. Guénon, *Le Metaphysique orientale*, Paris, Editions Traditionnelles, 1939, translated by J. C. Cooper, "Oriental Metaphysics" Tomorrow (London) vol. 12, 1964, pp. 616. also in *The Sword of Gnosis*, pp, 40-56.

لااقل برای افراد آشنا با نویسندگان سنّت‌گرای معاصر در جهان غرب، یعنی نویسندگانی مانند گنون، کوماراسوامی، تیتوس بورکهارت و به‌ویژه فریتیوف شووان، نیازی به ذکر این معنا نیست که ره‌یافت این نویسندگان نشان‌گر استفاده از «روش تطبیقی» و به کارگیری این روش در بالاترین و رفیع‌ترین مرتبه‌ی آن است و این موفّقیّتی است که به موجب حضور قدرتی چشم‌گیر برای راه‌یابی شهودی [به حقیقت امور] ممکن شده است. این نحوه‌ی راه‌یابی با چنان ژرفایی که در این نوشته‌ها دیده می‌شود، منحصراً با التزام به یک سنّت و درک و فهم [= متحقّق شدن به] تعالیم مابعدالطبیعی آن امکان‌پذیر می‌گردد.

۳ ـ ر.ک. به اتین ژیلستون، **نقد تفکّر فلسفی غرب**، ترجمه‌ی احمد احمدی تهران، حکمت، چاپ چهارم ۱۳۷۳.

۴ ـ مقایسه‌هایی که از طریق نشان دادن تقابل‌ها صورت می‌گیرد، درست ضدّ چیزی است که این همه مسلمانان متجدّد در صدد آنند؛ بدین صورت که تقابل‌ها را دست‌کم می‌گیرند و در شباهت‌های بی‌اهمّیّت میان تعالیم مکاتب اسلامی گوناگون و فلسفه‌ی ناسوتی مبالغه می‌کنند با هدف این که نشان دهند هر چه باشد، اسلام «متجدّد» است.

۵ ـ ر. ک. به سیّد حسین نصر، **علم و تمدّن در اسلام** ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات خوارزمی، مقدّمه‌ی کتاب.

۶ ـ اس. پینس (Pines) در کتاب مشهورش با مشخّصات زیر، از قبل چنین تحقیقی صورت داده است:

Beiträge zur islamicschen Atomenlehre, New York, Garland Publishings, 1987.

۷ ـ تا آن‌جا که به خاور دور مربوط است، تحقیقات فوق‌الذکر از تی. ایزوتسو و مورتا و همکاران (فصل سوّم، پی‌نوشت ۱۳) تحقیقاتی بی‌نظیر است. در مورد هندوستان، مطالعات معدودی اغلب به دست متفکّران هندی و یک یا دو متفکّر ایرانی صورت گرفته است، ولی بیش‌تر آن‌ها درباره‌ی تأثیرات تاریخی و نه مقایسه‌های ریخت‌شناختی بحث می‌کنند.

۸ ـ تأثیر فلج‌کننده‌ی تفکّر غربی متجدّد بر مشرق‌زمین به‌طور عامّ و جهان اسلام به‌طور خاصّ از طریق این واقعیّت اثبات می‌شود که در صدها تحقیق تطبیقی که به دست خود شرقیان میان حکمای شرقی و شخصیّت‌های غربی صورت گرفته، عملاً هیچ توجّهی به نمایندگان اصیل سنّت معنوی و مابعدالطبیعی جهان غرب نشده است. به ازای هر صد تحقیقی که با هدف مقایسه‌ی کسانی مانند شانکاره یا ابن‌عربی با یک پیرو «ایده‌آلیست» هگل صورت گرفته است، تقریباً یک تحقیق هم در صدد مقایسه‌ی آن‌ها با کسانی مانند قدّیس دیونوسیوس آریوپاگی St. Dionysius the Areopagite، اریگنا، اکهارت و یا آنجلوس سلسیوس برنیامده است.

۹ ـ نوشته‌های برگشتراسر (Bergstrasser)، والتز (Walzer)، بدوی (Badawi) جُر (Goerr) و بسیاری از افراد دیگر، اهمّیّت منابع اسلامی را برای مطالب و موضوعاتی که اصل یونانی آن‌ها از دست رفته است که نوشته‌های شارحان

اسکندرانی و گالن (Galen) مخصوصاً از جمله‌ی آن‌هاست، آشکار می‌سازد.

10. See P. Kingsley.
11. See, for example, H. Corbin, Philosophie iranienne et Philosophie comparée, Paris, Buchet / Chastel, 1978; also S. H. Nasr "The Life of Mysticism and Philosophy in Iran: Pre-Islamic and Islamic," in Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, pp. 3-9.

۱۲ ـ یک نمونه‌ی برجسته از این نوع، تحقیق زیر است:

H. Corbin, *En Islam iranien*, 4 Vols., Paris, Gallimard, 1971-72,

در این اثر تحقیقاتی، تطبیقی نیز میان مکاتب اسلامی و آیین دائو از یک سو، و سنّت جام مقدّس (Grail tradition) در جهان غرب از سوی دیگر، انجام شده است.

13. See, for example, D. Shayegan, *Hindauisme et soufisme*; also F. Mujtabai, *Hindu Muslim Cultural Relations*, New Delhi, National Book Bureau, 1978, pp. 60 ff.

۱۴ ـ ساچیکو موراتا (Sachiko Murata) و دووی ـ مینگ (Tu Wei-ming) در این زمینه پیشگام بوده‌اند. ر.ک. به آثار آن‌ها که پیش از این در فصل سوّم، پی‌نوشت سیزدهم آورده‌ایم.

بخش سوّم

سنّت اسلامی
و معضلات امروز انسان متجدّد

فصل ۵

نیازهای معنوی انسان غربی و پیام عرفان اسلامی

انسان غربی برای فراموش ساختن فقدان ساحت متعالی در زندگی خویش دنیای موهومی خلق کرده است. همین که این دنیای موهوم ماهیّت حقیقی‌اش را هر چه کامل‌تر برملا می‌سازد، نیاز به درک و تشخیص دوباره‌ی مرکز کلّی هرچه مبرم‌تر می‌شود. در چنین موقعیّتی، البتّه از هیچ جا جز همه‌ی اَشکال اصیل سنّت قدسی پاسخی نمی‌توان به دست آورد. ولی از آن روی که در این‌جا موضوع بحث ما اسلام است، یعنی آخرین سنّت قدسی که بر صفحه‌ی تاریخ بشر نمایان شده است، باید بحث خود را به این سنّت محدود کنیم؛ گو این که بیش‌تر مطالبی را که بیان خواهیم کرد، در مورد سنّت‌های دیگر نیز صدق می‌کند. به‌علاوه، همان‌گونه که وقتی از دور به کوهی نظر می‌کنیم، اوّل از همه قلّه‌ی آن را می‌بینیم و سپس به دنبال آن روان می‌شویم، لذا در مورد اسلام، هم عرفان اسلامی پرجاذبه‌ترین بخش آن، و نیز قلّه و جوهره‌ی معنوی و ساحت باطنی آن است. این ساحت اسلام برای بیش‌تر افرادی که خود را نیازمند

به بازیابی مرکز کلّی خویش، آن هم از طریق التزام به پیام صادر شده از مرکز کلّی در شکل اسلامی آن می‌یابند جاذبه دارد. افزایش حیرت‌آور علاقه‌ی غربیان در سال‌های اخیر به مطالعه‌ی عرفان اسلامی که البتّه متأسّفانه بخش زیادی از آن در اثر تصویرهای غیرحقیقی از تعالیم عرفان اسلامی به انحراف گراییده است، هم مولود نیاز معنوی رو به رشدی است که انسان‌های امروز در خود احساس می‌کنند و هم مولود ویژگی‌های خاصّی است که عرفان اسلامی به عنوان ساحت باطنی سنّت اسلامی واجد است. استفاده‌ی هوش‌مندانه از روش تطبیقی، به نحوی که ساختار سنّت‌های اسلامی و شرقی را منظور نظر قرار دهد و از همه‌ی جوانب سنّت اسلامی، از آیین‌نامه‌های حقوقی در محاکم شریعت گرفته تا توصیف جمال الاهی در هنر پرده برگیرد، می‌تواند در حلّ مشکلات انسان متجدّد بی‌اندازه مفید باشد. ولی چنین روشی این را هم نشان می‌دهد که بیش از همه، این تعالیم مابعدالطبیعی و عرفانی ناب اسلام، و در درجه‌ی اوّل تعالیم عرفان اسلامی(1) است که می‌تواند سخن‌گوی مبرم‌ترین نیازهای فکری انسان‌های امروز باشد و این حضور معنوی جای‌گرفته در عرفان اسلامی است که می‌تواند آسان‌تر [از هر چیز دیگر] عطش مشتاقان طالب خداوند را فرو بنشاند.

امروزه، نیاز به استفاده از تعالیم سنّت قدسی، به دلیل موقعیّت غیرعادی دنیای متجدّد که مجاری متعارف انتقال [پیام الاهی] دیگر در آن موجود نیست، به‌طور قهری به قلب یا به‌کلّی‌ترین جنبه‌ی سنّت‌های قدسی مختلف، یعنی به **بهگود ـ گیتا** و **دائو دِ جینگ** و نه به بیانات ظاهری‌ترِ این سنّت‌ها کشیده می‌شود. اسلام از این گرایش کلّی مستثنی نیست و غربیان هر چه بیش‌تر در خارج از دین خاصّ خویش راهی برای نجات خود از کلاف سردرگمی که در آن محبوس شده‌اند می‌جویند،

اقبال آن‌ها به اسلام بیش‌تر می‌شود و علاقه‌شان به عرفان اسلامی و پیام فوق‌العاده غنیّ آن فزونی می‌گیرد؛ پیامی که در مرتبه‌ی نظری، محدوده‌ای آن همه گسترده، از کلمات قصار ساده‌ی ابومدین گرفته تا جامع [= ملخص] مابعدالطبیعی عظیم ابن‌عربی، از نیایش‌های عرفانی ابوالحسن شاذلی گرفته تا دریای بی‌کران شعر عرفانی جلال‌الدین رومی، همه را شامل می‌شود.

پیش از آن که به‌طور خاصّ به عرفان اسلامی بپردازیم، ذکر چند نکته‌ی کلّی درباره‌ی معنای سنّت قدسی و ارتباط آن با نیازهای معنوی و فکری کنونی انسان غربی لازم می‌نماید. برای فهم سنّت قدسی و بحث درباره‌ی حقیقت به معنای مابعدالطبیعی کلمه، (علاوه بر علاقه و احساس نیاز)، امداد عالم بالا و وجود عاقله‌ای خوش‌ذوق و قریحه نیز لازم است. بنابراین، باید قبل از هر چیز به معنای «سنّت قدسی» که اسلام نمونه‌ی برجسته‌ای از آن است، و هم‌چنین به ماهیّت واقعی نیازهای معنوی کنونی انسان نظری افکند. خبط و خطاهای ایجاد شده درباره‌ی این موضوعات، یعنی خبط و خطاهای ناشی از انفجار «شبه‌معنوی» اخیر در جهان غرب، چندان زیاد است که هیچ راهی برای درک و فهم نقش و تأثیر عرفان اسلامی در رسالت نجات انسان از تنگنای شایع او وجود ندارد، مگر این که زمینه را از اشتباهات و بدفهمی‌های معمول پاک و پیراسته کنیم.

امروزه بسیاری از مردم، سنّت را در معانی‌ای بسیار متفاوت با آن‌چه مورد نظرِ صاحب این قلم در این کتاب و همه‌ی دیگر او آثار است به کار می‌برند. بنابراین،لازم است معنای این اصطلاح اساسی را یک بار دیگر توضیح دهیم. آشنایان با آثار پرشکوه نویسندگان سنّت‌گرا در غرب، یعنی نویسندگانی مانند فریتیوف شووان، رنه گنون و کوماراسوامی پیشاپیش،

فهمی از معنای این اصطلاح دارند. صاحب این قلم در همه‌ی آثار خود به تعریفی از سنّت که در آثار این نویسندگان آمده کاملاً وفادار است. بنابراین، منظور صاحب این قلم از «سنّت»، رسمْ یا عادت یا انتقال قهریِ افکار و مضامین از نسلی به نسل دیگر نیست، بلکه از «سنّت»، مجموعه اصولی را مراد می‌کند که از عالَم بالا فرود آمده‌اند و در اصل، عبارتند از یک نوع تجلّی خاص ذات الاهی، همراه با اطلاق و به کارگیری این اصول در مقاطع زمانی مختلف و در شرایط متفاوت برای یک جماعت بشری خاصّ. بنابراین، سنّت در عین حال در حدّ ذات خود قدسی است و اصطلاح «سنّت قدسی» به یک معنا، فقط حَشوی است که صاحب این قلم بر سبیل تأکید به کار برده است. گذشته از این، سنّت، هم ثابت است و هم دارای استمرار و اتّصالی سرزنده؛ استمرار و اتّصالی که، هم شناخت حقیقةالحقایق و هم ابزار و اسبابی برای فعلیّت‌یابی و متحقّق شدن به این شناخت در مقاطع زمانی و مکانی مختلف را در خود دارد. به قول فریتیوف شووان، «سنّت نه یک اسطوره‌پردازی منسوخ و کودکانه، بلکه علمی بی‌نهایت واقعی است».(2) سنّت در نهایت، علم قدسی، *(Scientia sacra)*(3) است که ریشه در ذات حقّ دارد و خود تنها وسیله‌ی کامل برای نیل به این حقّ است که، هم محیط بر انسان است و هم در سویدای قلب [= پوشیده‌ترین مرکز وجود] او نورافشان است. سنّت دعوتی از مرکز کلّی است که تنها همین می‌تواند مجال بازگشت از طوقه به مرکز را برای آدمی فراهم سازد.

تا آن‌جا که به عرفان اسلامی مربوط است، به بیان دقیق نباید این عرفان را در عِداد دیگر سنّت‌های کامل، مانند آیین هندو و آیین بودا قرار داد؛ زیرا عرفان اسلامی خود بخشی از اسلام است نه یک سنّت مستقلّ. می‌توان از اسلام به عنوان یک سنّت سخن گفت، به همان معنا که

مسیحیّت یا آیین بودا را سنّت می‌خوانند، و حال آن که باید عرفان اسلامی را ساحتی از سنّت اسلامی دانست. این نکته‌ی نسبتاً بدیهی نیاز به شرح و بسط دارد؛ چراکه امروزه اغلب در برخی محافل، با انگیزه‌های خاص، عرفان اسلامی را از بافت اسلامی‌اش جدا می‌کنند و سپس در کنار دیگر سنّت‌های شرقی یا غربی به بحث می‌گذارند.

عرفان اسلامی در واقع، شکوفه [= گل سرسبد] درخت اسلام، و یا به معنای دیگر، شیره‌ی آن درخت است. یا می‌توان آن را گوهر تک‌دانه‌ی تاج سنّت اسلامی نامید. ولی هر تشبیهی که به کار گرفته شود، این یک واقعیّت مسلّم است که آن فهم کامل عرفان اسلامی چنان‌چه این عرفان از بافت اسلامی آن منفکّ گردد، میسور و میسّر نیست، و لااقلّ قدر مسلّم این است که هرگز نمی‌توان استفاده‌ای مفید و مؤثّر از روش‌های آن صورت داد. به‌علاوه، اگر ساحت باطنی سنّت اسلامی را از آن کنار بگذاریم، نمی‌توان درک کاملی از تمامیّت این سنّت و امکانات معنوی سرشار آن پیدا کرد.(4) بنابراین، در بحث از عرفان اسلامی، در حقیقت درباره‌ی خود سنّت اسلامی با نگاه به باطنی‌ترین و عام‌ترین جنبه آن سخن خواهیم گفت.

در مورد مسأله‌ی نیازهای کنونی انسان غربی که برآوردن آن‌ها از عهده‌ی پیام سنّت قدسی به‌طور عام، و عرفان اسلامی به‌طور خاصّ ساخته است، باید مفاد و معنای این مسأله را به‌طور کامل تحلیل کرد و ابر توهّم راکه محیط بر انسان متجدّد است و تشخیص واضح محیط و «فضای زنده»ی بیرونی و درونی او را تقریباً ناممکن می‌سازد زدود. همان‌طور که قبلاً در فصل نخست آوردیم، طیّ قرن گذشته چندان درباره‌ی تغییر، صیرورت و تکامل سخن رفته که ذات باطنی ثابت و پایدار انسان، همراه با ژرف‌ترین نیازهای این انسان باطنی تقریباً به دست

فراموشی سپرده شده است. در واقع، عقیده‌ی شبه‌تعبّدی تکامل بنا به تلقّی همگانی از آن، فهم ماهیّت [= حقیقت] انسان را برای هواداران این عقیده ناممکن ساخته است. البتّه هرچند که گردآوری سریع شواهد و قرائن درباره‌ی ذاتِ اساساً ثابت انسان به مدّت چندین هزار سال از زمان ورودش به صحنه‌ی تاریخ زمین، خلاف این عقیده تکاملی را اثبات می‌کند، ولی این عقیده هم‌چنان بر افق فکری بخش عظیمی از انسان‌شناسی و فلسفه‌ی متجدّد سلطه و سیطره دارد.(5) به‌علاوه، از آن‌جا که طبیعتِ ثابت انسان به دست فراموشی سپرده شده، نیازهای آدمی تاحدّ تغییرات عارضی که فقط بر پوسته و لایه‌ی بیرونی وجود بشر تأثیر می‌کنند تنزّل یافته است. وقتی مردم از نیازهای بشری امروز سخن به میان می‌آورند، اغلب آن نوع بشری را مراد می‌کنند که در طوقه محدود مانده و از مرکز کلّی بریده است؛ بشری که تنها عرضاً انسان و ذاتاً حیوان است؛ انسانی که دیگر قیمومیّت اوّلیّه‌ی خویش به عنوان جانشین (**خلیفه**) خدا بر روی زمین را محقّق نمی‌سازد.

در واقع، نیازهای آدمی تا آن‌جا که به سرشت کلّی او مربوط است، دقیقاً به دلیل ذات ثابت انسان همیشه ثابت است. «انسان [یا] همان است که هست، یا هیچ چیز نیست».(6) موقعیّت انسان در سلسله مراتب کلّی وجود و نیز قرار گرفتن وی در میان دو امر ناشناخته، یعنی وضعیّت او پیش از حیات زمینی و وضعیّت او پس از مرگ، و نیاز وی به «ملجأ و مأمنی» در پهنه‌ی بی‌کران وجود کیهانی و بالأخره نیاز ژرف وی به یقین (**یقین** در اصطلاح عرفان اسلامی) پیوسته امری ثابت است. عنصر اخیر، یعنی نیاز به تحصیل یقین در واقع، به حدّی اساسی است که عارفان مسلمان مراحل تحصیل کمال معنوی را گام‌های متعدّدی در راه تحصیل یقین توصیف کرده‌اند.(7)

نفس این واقعیّت که امروزه در جهان غرب چنین علاقه‌ی وافری به مابعدالطبیعه و معنویّت شرقی وجود دارد و این واقعیّت که این همه افراد در اروپا و حتّی آمریکا مشتاقانه طالب کتاب‌های آموزشی، شعری و موسیقیایی مرتبط با عرفان اسلامی‌اند، خود دلیلی غیرمستقیم بر این است که سرشتی ژرف‌تر در انسان موجود است که «دست‌خوش تکامل نمی‌شود»؛ سرشتی که نیازهایش ثابت می‌ماند. بسا که این سرشت ثابت موقّتاً در محاق بیفتد، ولی نمی‌تواند برای همیشه ملغی شود. فیلسوفان استدلال‌گرای سده‌های هجدم و نوزدهم هرگز به خواب هم نمی‌دیدند که یکی دو سده پس از آن‌ها، این همه افراد بشر در جهان غرب، از نو به دین، مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی و حتّی علوم خفیّه که در حقیقت، این علوم در شکل حقیقی خود کاربرد و اطلاق علوم جهان شناختی سنّتی‌اند، علاقه‌مند شوند. این مردان در شگفت می‌شوند از این که ببینند یکی دو سده پس از آن‌ها، [آثار] حکمای دائویی، ریشی‌های هندی یا شیوخ عرفان اسلامی عاشقانه‌تر و مشتاقانه‌تر از بسیاری از آثار خود آن‌ها مورد مطالعه قرار می‌گیرد. فیلسوفان استدلال‌گرای دو قرن گذشته همراه با مخالفان خردستیز خود که البتّه این‌ها نیز دنیاگرا بودند، فقط پوسته‌ی بیرونی یا طوقه‌ی وجود بشر را در مدّ نظر قرار داده و در تراکم و انجماد آن، جدایی تدریجی آن از عالم معنا [= روح مطلق] یا مرکز را دیدند، و این پیشرفت و تکامل را فرآیندی مستمر انگاشتند. آن‌ها نمی‌دانستند که در اثر ادامه‌ی همان فرآیندِ انجماد و سخت شدن، این پوسته خودبه‌خود تَرَک برمی‌دارد و همان نیازهای انسان باطنی، دیگر باره در مقیاسی که امروزه پیش روی خود می‌بینیم سر بر می‌آوَرَد.

روزی از علی (ع) که نماینده‌ی تعالیم پیامبر اسلام (ص) است، پرسیدند پیش از آدم چه چیزی موجود بود؟ وی پاسخ داد «آدم». پرسش

را تکرار کردند. باز هم پاسخ داد «آدم». و افزود که اگر بنا باشد تا آخرالزمان به این پرسش پاسخ دهد، هم‌چنان تکرار خواهد کرد: «آدم». معنای ژرف این گفته آن است که حاقّ ذات انسان دست‌خوش تکامل نشده و چیزی «پیش از انسان» به معنای یک سَلَف زمانی یا مرتبه‌ای که انسان «در طول زمان» از آن تکامل یافته باشد وجود ندارد. یک میلیون سال پیش انسان‌ها در عین حال، مرده‌ی خویش را به گور سپردند و به «عالم نامرئی» معتقد شدند.(8) طیّ ده هزار سال پیش انسان نه فقط شاه‌کارهای هنری پدید آورد، بلکه حتّی حرکت آسمان‌ها را به شگرف‌ترین وجه در قالب اسطوره‌ها و قصّه‌ها توصیف کرد. این اسطوره‌ها و قصّه‌ها نوعی قدرت «انتزاع» را به تصویر می‌کشند که تاب هماوردی با هر یک از شاه‌کارهای بشری در دوران‌های متأخّر تاریخ را دارد.(9)

همین انسان که در اثر نظریات تحوّلی و تکاملیِ چند قرن گذشته در جهان غرب موقّتاً از میان رفته است، مخاطب سنّت است، و سنّت به آزادسازی همین انسان باطنی از زندان نَفْس ظاهری[۱] و تأثیر خفقان‌آور ساحت کاملاً ظاهری و فراموش‌کار انسانِ سطحی می‌اندیشد. به‌علاوه، تنها سنّت است که اسباب و ابزار این آزادسازی را در اختیار دارد، نه ادیان دروغینی که امروزه این همه شایع‌اند؛ ادیان دروغینی که با مشاهده‌ی احیای نیازهای انسانی، سعی دارند افراد بی‌بهره از چشم بصیرت را با تقلیدهای مضحکی از تعالیم سنّت‌های قدسی اغفال کنند. آنان همیشه نیز چیزی از فلسفه‌ی دروغین تکاملی را بر آن تعالیم مزید می‌کنند تا مطمئن شوند که انسان‌ها ذات حقیقی‌شان را باز نمی‌یابند. ولی آن انسان باطنی هم‌چنان در درون همه‌ی انسان‌ها تاب می‌آورد و هر قدر هم که

---

1 - ego

آدمی برای گریختن از مرکز کلّی خویش جهد کند و علی‌رغم هر وسیله‌ای که برای زدودن ردّ و نشان این انسان باطنی از ساحت به اصطلاح «خود» به کار گیرد، هم‌چنان اقتضاها و تقاضای خود را از او دارد.

البتّه در عین بیان این مطالب در خصوص نیازهای ثابت انسان یعنی آن نیازهایی که در واقع، باید به قوی‌ترین تعابیر ممکن مورد تأکید قرار بگیرند؛ چرا که این همه در دنیای متجدّد مغفول مانده‌اند، باید به‌خاطر داشت که این نیازها به یک قطب وجود بشر، یعنی قطب ذاتی آن تعلّق دارند. تا آن‌جا که به قطب دیگر مربوط است ـ قطبی که مستلزم زمان‌مندی انسان و آن شرایط تاریخی ـ فرهنگی‌ای است که پوسته‌ی خارجی وجود او را شکل می‌دهد ـ می‌توان گفت که نیازهای انسان تغییر کرده است. آن نیازها نه به لحاظ ذات، بلکه به لحاظ حالت و صورتِ ظاهر خود تغییر کرده‌اند. حتّی در جوامع سنّتی که همه‌ی آن‌ها بر اصول متعالیِ ثابتی مبتنی بوده‌اند، نه نحوه و قالب ارضای نیازهای معنوی ژاپنی‌ها با نحوه‌ی ارضای نیازهای عرب‌ها یک‌سان بوده است و نه نحوه‌ی ارضای آن نیازها در میان هر یک از این دو ملّت در طیّ قرون به لحاظ ظاهر بر یک حال مانده است. در مورد دنیای متجدّد، این معنا بسیار بیش‌تر صدق می‌کند. در دنیای متجدّد که انسان‌ها در یک **محیط اجتماعی ـ فرهنگیِ** قداست‌زدایی شده و دورافتاده از اصولْ زندگی می‌کنند؛ محیطی که در آن نفسِ ظاهر از روح مطلق که سرچشمه‌ی حیات خود آن است جدا افتاده است، تجربه‌ی زمان و مکان، چه رسد به همه‌ی روابط بشری، از قبل دست‌خوش تغییر کامل شده‌اند و معنای ولایت [= مرجعیّت] به‌تدریج ناپدید گشته است. قهراً در چنین شرایطی شیوه‌های نوینی بروز می‌یابد که حتّی ژرف‌ترین نیازهای بشری را نیز باید در قالب آن‌ها ارضا کرد.

همین واقعیّتِ پیش‌روی فرآیندِ جمود و انجمادِ عالم، تَرَک‌هایی را در دنیای بسته‌ی مادّه‌گرایی ایجاد کرده است که نه تنها امکان ورود نیروهای ظلمت را از زیر فراهم می‌کنند،[10] بلکه به نور هم امکان می‌دهد تا از بالا در این عالم وارد شود. این فرآیند در عین حال به‌نوعی، انسان را به نیازهای واقعی‌اش توجّه می‌دهد که قهراً سرانجام این توجّه، تلاشی مذبوحانه برای دست‌یابی به وسایل ارضای این نیازهاست. ولی دقیقاً به دلیل شرایط ظاهری متغیّر، بسیاری از انسان‌های متجدّد شرایط را درک نمی‌کنند یا نمی‌خواهند فداکاری لازم را در راه تحصیل شایستگیِ دریافت پیامِ عالم بالا به خرج دهند؛ پیامی که در شکل حقیقی‌اش تنها در سنّت‌های قدسی و راست‌اندیشِ زنده‌ی عالم موجود است. به‌علاوه، بسیاری از مراجع این سنّت‌ها ـ چه رسد به مدّعیانی که اخیراً به جهان غرب سرازیر شده‌اند ـ به عالم سنّتیِ خاستگاه خویش خو گرفته‌اند و بنابراین، نه از تفاوت موجود میان روان انسان غربی و روان انسان‌های جوامع سنّتی چیزی می‌دانند و نه از قالب‌های متفاوتی که نیازهای معنوی انسان غربی به دلیل عالم خاصّ محلّ پرورش این انسان به خود می‌گیرند.

در بحث از نیازهای کنونی، لازم است این هر دو قطب را به‌خاطر داشته باشیم، یعنی، هم ماهیّت ثابت نیازهای بشر که به حکم آن، همه‌ی تعالیم سنّتی درباره‌ی انسان و غایت نهایی او تعالیمی مناسب و در حقیقت، حیاتی‌اند و هم صورت ظاهری متغیّر نیازهای انسان که معلول تجارب خاصّ انسان جدید است و اطلاق و به کارگیری این تعالیم بر شرایط موجود را ایجاب می‌کند. باید به‌خاطر داشت که مرجعیّت و وثاقت سنّتی باید محفوظ بماند. حقیقت مطلق نمی‌تواند تکامل پیدا کند، بلکه این انسان است که باید شایسته‌ی قبول پیام عالم بالا شود و نه *بالعکس*؛ یعنی نمی‌توان در حقیقت مطلق تحریف و تغییری ایجاد کرد تا با

هوس‌ها و سبک و سیاق‌های گذرای یک دوران خاصّ متناسب شود. یک حقّ عینی وجود دارد که ارزش انسان و اعمال و افکارش را تعیین و در نهایت، درباره‌ی آن‌ها داوری می‌کند و نحوه‌ی وجود او در عالم پیش رو [= آخرت] را رقم می‌زند. در عین حال، باید توجّه داشت که لازم است این سنّت قدسی با عنایت به شرایط غیرمتعارف انسان متجدّد، در مورد مسائل خاصّ او به کار بسته شود، بی‌آن که چنین فرآیندی در وثاقت و اصالت سنّت تحریف و تغییری ایجاد کند یا آن را از میان ببرد. دنیای متجدّد شاهد گروه‌هایی از مردان و زنان و تشکیلات و سازمان‌هایی است که کمر به تأمین نیازهای معنوی انسان متجدّد بسته‌اند؛ گروه‌هایی از اساتید و سازمان‌های اصیلِ مشرق‌زمین که اغلب از ماهیّت خاص مخاطبان خود بی‌خبرند[11] گرفته تا افراد بسیار نادری که توفیق استفاده از تعالیم سنّتی در مورد شرایط خاص انسان متجدّد را داشته‌اند،[12] تا شمار وسیعی از اساتید دروغین و سازمان‌های مشکوک. گروه اخیر طیف وسیعی را شامل می‌شود، از نمونه‌های بی‌غرض گرفته تا نمونه‌های شیطانی که یادآور گفته‌ی مسیح (ع) درباره‌ی پیامبران دروغینی است که در آخرالزمان ظهور می‌کنند. برای استفاده از منابع سنّت قدسی در جهت ارضای نیازهای کنونی، لازم است که در عین حال که کاملاً در فضای سنّت قدسی باقی می‌مانیم، روش‌ها و تعالیم این سنّت را در مورد دنیای کنونی به‌کار ببندیم؛ دنیایی که نیازهای ساکنان آن، هم جاودان است و هم در عین حال، تجارب خاص انسان متجدّد، نوع آن‌ها را تعیین کرده است.

یک عارضه‌ی مهم که معمولاً به صورتی ناخودآگاه در شکل‌دهی فرایندهای ذهنی انسان متجدّد بسیار مؤثّر افتاده و امروز در قلب جنبش دینیِ جدید غرب قرار دارد، ثنویّت دکارتی و واکنشی است که در جهان غرب در بافت این ثنویّت علیه مادّه‌باوری به راه افتاده است. ثنویّت

دکارتی واقعیّت را به مادّی و نفسی تقسیم می‌کند و جوهری غیرمادّی را مفروض می‌گیرد که به نحوی می‌تواند به شناختی از همه‌ی مراتب وجود که آن‌ها را به یک واقعیّت کمّیِ واحد فرو می‌کاهد دست پیدا کند. مادّه‌باوری فاحشِ قرون گذشته، اینک بسیاری از مردم را به ردّ و انکار خود این مادّه‌باوری سوق داده است. ولی درست همان‌طور که در فیزیک هر واکنش در مقابل یک کنشِ موجود که در سطح همان واقعیّت فیزیکی آن را مادّه می‌دانند عَلَم می‌شود، این واکنش فلسفی و دینی نیز در ظرف شبکه پیشاپیش موجود ثنویّت دکارتی کلاسیک عَلَم شده است. برای شمار وسیعی از مردم، واکنش علیه مادّه‌باوری اغلب به‌طور ناخودآگاه، به معنای روی آوردن به قطب دیگر ثنویّت دکارتی یعنی قطب غیرمادّی آن است، بی‌آن که در عرصه‌ی مجرّدات به تمایزی میان «روان» و «جان»، یعنی همان روح و نفس در عرفان اسلامی قائل باشند. بنابراین،برای بسیاری از انسان‌های غافل از این تمایز اساسی، پدیده‌های نفسانی جای امور دینی و معنوی را گرفته‌اند.

اسلام تعلیم می‌دهد که عصیان در برابر خدا، در مرتبه‌ی نفس و نه در مرتبه‌ی بدن روی می‌دهد. جسم فقط ابزاری برای گرایش‌هایی است که از نفس ناشی می‌شوند. این نفس است که باید تربیت و تأدیب شود تا آماده‌ی پیوند با روح گردد. هم نیروهای مَلَکی و هم نیروهای شیطانی، هر دو در این مرتبه‌ی میانی که نه مادّی محض است و نه معنوی محض ظاهر می‌شوند. حالات بهشتی و دوزخی نفس به معنای ما به ازای مراتب مختلف این جوهر میانی در عالم کبیر است، از آن حیث که این حالات به واسطه‌ی روح مطلق و تحت تأثیرات مَلَکی و اهریمنی شکل گرفته و متحوّل می‌شوند. به‌علاوه، این جوهر موجود در عالم صغیر بشری یا انسان، می‌تواند از مرتبه‌ی جسمانیّت تا نیل به «مرکز الاهی»، در قلب

آدمی رشد و تکامل پیدا کند. بنابراین، معادل دانستن همه‌ی مجرّدات با امور قدسی و روحانی حماقت محض و اشتباهی بس خطرناک است و خود مولود خبط و خطاهای بر جای مانده از ثنویّت دکارتی است که واقعیّت را منحصر در دو ساحت می‌دید. ولی این چنین خطایی در جنبش‌های دینی نوین در جهان غرب و به‌ویژه در آمریکای امروز بسیار شایع است؛ خطایی که در پاره‌ای از موارد می‌تواند نفس آدمی را طعمه‌ی جهنّمی‌ترین و ویرانگرترین تأثیرات قرار دهد و تعادل شخصیّت قربانیان خود را از میان ببرد. اگر صرفاً امور مجرّد را ع+ین امور روحانی بگیریم، معنایش این است که در مورد فهم سرشت واقعیّت مطلق، پیچیدگی روان بشر، منشأ و واقعیّت شرّ و نیز عمل معنوی لازم برای دست‌یابی به «سرچشمه‌ی [آب] حیات» که تنها همین می‌تواند نیازهای معنوی بشر را به شیوه‌ای ثابت و نه به شیوه‌ای وهمی و گذرا ارضا کند به خطا افتاده‌ایم.

همین اشتباهِ قرار دادن امور نفسانی به جای امور روحانی که این همه در زمانه‌ی ما بارز و شاخص است، به سبب گرایش نیرومند دیگری که خود مولودِ نیاز انسان به شکستن حدّ و مرزهای عالم محدود تجربه‌ی ظاهری خویش است تقویّت شده است. عارفان مسلمان همیشه تعلیم داده‌اند که انسان طالب ذات نامتناهی است و حتّی تلاش بی‌پایان او در راه کسب دارایی‌های مادّی و خرسند ناشدن وی از داشته‌های خویش، پژواکی از همین عطش است که فرونشاندن آن از عهده‌ی امور متناهی ساخته نیست. به همین دلیل است که عارفان مسلمان مقام خرسندی (*رضا*)[13] را حالت معنوی رفیعی می‌دانند که تنها برای افرادی که به مقام «قرب» ذات لایتناهی بار یافته و پیوندهای وجود متناهی را دور افکنده‌اند وصال می‌دهد. این نیاز به طلب ذات نامتناهی و غلبه بر محدودیّت‌های هر چیز متناهی، در جوش و خروش دینی نوین در جهان غرب امروز

به‌وضوح قابل تشخیص است. بسیاری از انسان‌های متجدّد از تجارب روانی و مادّی متناهی زندگی روزانه، صرف‌نظر از همه‌ی رفاه و آسایش مادّی قابل وصول در این زندگی به جان آمده‌اند. آن‌ها که از فیض دست‌یابی به تجربه‌ی روحانی اصیلی که در جوامع سنّتی وسائطی طبیعی برای در هم شکستن محدودیّت‌های وجود متناهی در اختیار آدمی می‌نهد محروم مانده‌اند، به انواع و اقسام تجارب نفسانی‌ای روی می‌آورند که بتواند باب عوالم و آفاق نوینی را، حتّی ولو عوالم و آفاقی جهنّمی به روی‌شان بگشاید. علاقه‌ی وافر به پدیده‌های نفسانی، «تریپ‌ها»،[1] «تجارب» خارق‌العاده و مانند آن، سخت مرتبط با همین اشتیاق باطنی به در هم شکستن دنیای محدود و خفقان‌آور زندگی روزانه در چنبره‌ی تمدّنی است که مقصد و مقصودی به جز حرکت پرشتاب به سوی آرمان توهّمی بهروزی مادّی که همیشه فقط در یک قدمی است ندارد.

این گرایش در کنار گرایشی که ناخودآگاهانه امور غیرمادّی را با امور روحانی یکی می‌گیرد، خطرناک‌ترین خبط و خطاها را در حیات دینی انسان متجدّد در جهان غرب و به‌ویژه در آمریکا، به وجود آورده است؛ آمریکا که نیاز به بازیابی عالم معنا [= روح] به شدیدترین وجه در آن محسوس است. از نگاه عرفان اسلامی که همیشه به وضوح میان امور نفسانی و امور روحانی فرق می‌گذارد، این همه مدّعیانِ نمایندگی روح مطلق در جهان امروز، در واقع، نماینده نفس‌اند و از عطش انسان متجدّد برای چیزی ورای طور تجاربی که تمدّن صنعتی متجدّد برایش امکان‌پذیر ساخته است سوء استفاده می‌کنند. دقیقاً همین خبط و خطا در قلب نابسامانی عمیقی که در فضای دینی جهان غرب امروز مشهود است،

---

۱ - trips، پرواز در اثر نیروهای توهّم‌زا.

نهفته است و به عناصر و عواملی که بیش‌ترین فاصله ممکن را با امر قدسی دارند امکان می‌دهد که نیروی انسان‌های پاک نیّت را جذب خود کنند و نیروهای نفسانی آنان را به جای آن‌که متّحد سازند متفرّق کنند.

همان‌طور که قبلاً گذشت، امر قدسی با عالم روحِ کلّی در ارتباط است، نه با نفس. امر قدسی کامل و مقدّس است. امر قدسی انسان‌ها را به جای سرگردان ساختن در هزارتویی که وصف بارز عوالم نفسانی و ذهنی، در صورت محروم ماندن آن‌ها از عالم روح کلّی است، نورانی و یک‌پارچه می‌سازد. امر قدسی دقیقاً به این دلیل که از خداوند صادر می‌شود، همه‌ی دار و ندارمان را از ما مطالبه می‌کند. برای فدا کردن زندگی و رسیدن به امر قدسی باید خود ما بسانِ یک اثر هنری قدسی، قدسی شویم. باید گوهر نفس خویش را صیقل دهیم و تبدیل به شمایلی کنیم که ما را به همان صورتی که در محضر الاهی واقعاً همان‌گونه هستیم؛ به همان سیرت و صورتی که در حین خلقت بودیم، یعنی به مانند **صورت خدا** نشان دهد؛ زیرا همان‌طور که پیامبر اسلام (ص) فرمود «خدا انسان را بر صورت خویش آفرید.» برای آن‌که انسان مبدّل به این اثر هنری شود، یعنی بار دیگر **خود** خودش شود، باید خویشتن را به‌تمامی تسلیم فرامین روح مطلق، یعنی امر قدسی کند و سر به فرامین آن بسپارد. تنها امر قدسی است که *می‌تواند* به انسان امکان دهد حجابی را که سرشت حقیقی‌اش را از او پنهان می‌دارد و سرشت خداگونه اوّلیّه‌ی خود او (همان **فطرت** در قرآن) را از یادش می‌برد کنار بزند. و این تنها امر قدسیِ صادر از روح کلّی و نه نفس است که می‌تواند سرچشمه‌ی علم اخلاق، زیباشناسی به معنای سنّتی کلمه، آموزه‌ی مابعدالطبیعی و روش‌های متحقّق شدن به حقایق باشد. ممکن است نفسْ دل‌ربا یا جذّاب ظاهر شود، ولی در حدّ ذات خود، همیشه در حدّ چیزی عاریِ از نظم و نسق و آکنده از حدس و

گمان‌های گذرا و ناقص است. تنها امر روحانی یا امر قدسی ثابت و تمام و کمال است و دقیقاً به دلیل همین تمامیّت خود جامع امر نفسانی و حتّی ابعاد جسمانی آدمی است و آن‌ها را متحوّل و منوّر می‌سازد.

استفاده از سنّت قدسی ـ خواه عرفان اسلامی باشد و خواه هر طریقه‌ی دیگر ـ در مورد نیازهای بالفعل بشر نمی‌تواند در مقطعی بحرانی‌تر از برهه‌ی کنونی تاریخ بشر آغاز شود. چنین اقدامی در این برهه اسباب و وسائطی تمهید خواهد کرد برای تمیز دادن میان امور روحانی و نفسانی و در نتیجه، میان کسانی که تعالیمشان ماهیّتی حقیقتاً روحانی دارد و کسانی که پیام آن‌ها فقط ریشه در امور نفسانی داشته و صرفاً متّکی به پدیده‌های نفسانی است؛ پدیده‌هایی مرتبط با تجاربی که بدون بافت محافظ سنّت قدسی، از دوزخی‌ترین دَرَکات وجود کیهانی و حالاتی به‌مراتب خطرناک‌تر از اَشکال عدیده‌ی مادّه‌باوری افراطی برای نفس بشر، سر بر می‌آورند.

برگردیم به خود سنّت عرفانی اسلام. باید بگویم که به دلیل وجود تصوّر باطل دیگری در جهان غرب ـ تصوّری که فهم ذهنی مابعدالطبیعه را به‌غلط به جای متحقّق شدن کامل به حقایق آن می‌گیرد ـ فهم این سنّت همانند بسیاری از سنّت‌های دیگر دشوار شده است. این تصوّر باطل که نتیجه‌ی جدایی میان فعّالیّت ذهنیِ [= نفسانی] برخی انسان‌ها و مابقی [ساحات] وجود آن‌هاست و با فقدان فضایل روحانی [= معنوی] پیوند مستقیم دارد، مانع عمده‌ای بر سر راه استفاده از تعالیم قدسی سنّت‌های مختلف در مورد نیازهای کنونی انسان غربی است. هستند کسانی که از شهود تعقّلی که خود موهبتی از عالم بالا است برخوردارند و از عهده‌ی فهم آموزه‌های عرفان اسلامی یا دیگر گونه‌های مابعدالطبیعی شرقی بر می‌آیند، ولی نمی‌خواهند زندگی خویش را بر طبق تعالیم سنّت قدسی

سر کنند؛ تعالیمی که قادرند بوی خوش آن را از فاصله‌ی بسیار دور استشمام کنند.(14) این افراد رؤیت خود از قلّه‌ی کوه، **ثئوریا** [*theoria* به معنای رؤیت یا نظر کردن] در معنای اصلی آن را به‌غلط به جای حضور بالفعل بر قلّه‌ی کوه می‌گیرند. بنابراین، تمایل دارند که همه‌ی تعالیم علمی، اخلاقی و اجرایی سنّت را به عنوان اموری دونِ شأنِ علایق خویش دست‌کم بگیرند. بالاتر از همه‌ی این که به‌غلط تأکید بر تحصیل فضیلت‌های معنوی (همان ***فضایل*** در عرفان اسلامی) را به معنای احساساتی‌گری، و ***ایمان*** را به معنای «دین عامّه» می‌گیرند که فقط متعلّق به ساحت ظاهری است، و از یاد می‌برند که اعاظم قدسیان و حکیمان فضایل معنوی را بالاتر از هر چیز و همه چیز دانسته و از رایج‌ترین اسامیِ عرفان اسلامی، «فقر محمّدی» (*الفقر المحمّدیّة*) بوده است(15). بدون این تهی‌دستی یا **فقر**، پیمانه‌ی وجود آدمی هیچ جای خالی ندارد تا بتوان شهد حکمت الاهی را در آن فرو ریخت. بی‌وجود این فقر، هر قدر هم که ناطقه‌ی آدمی وقّاد باشد، هیچ‌گونه توفیق معنوی دست نمی‌دهد.

خطای معمول یکسان‌انگاری فهم نظری مابعدالطبیعه با متحقّق شدن به حقایق معنوی، با اوضاع و احوال غیرعادی زمانه‌ی ما در ارتباط است. در این اوضاع و احوال ترجمه‌ی ناب‌ترین تعالیم مابعدالطبیعی سنّت‌های گوناگون، از ***غزل سلیمان***[۱] گرفته تا ***دائو دِ جینگ***[۲]، فقط به ازای چند دلار در همه‌ی کتاب‌فروشی‌ها در دسترس است. بدیهی است که در شرایط تاریخی عادی این‌گونه بود. در یک جامعه سنّتی، بیش‌تر کسانی که جذب جوانب مابعدالطبیعی و عرفانی سنّت خویش شده‌اند، این مراحل را با آموزشی تدریجی پشت سر نهاده‌اند که فقط پس از تربیت طولانی‌مدّت، آن‌ها را آماده‌ی قبول آموزه‌های عرفانی می‌کند. به‌علاوه، شناخت آن‌ها از

---

1 - *Song of Soloman*　　2 - *Tao-Te ching*

سنّت، از طریق تماس شخصی [با آن] حاصل می‌شود. آن‌ها در زندگی یومیّه‌ی خویش در قالب ظاهریِ سنّت ـ که کاملاً لازم و اجتناب‌ناپذیر است ـ زندگی می‌کنند و اغلب از طریق مواجهه با یک پیر طریق یا مریدان وی یا با زیارت مرقد ولیّ‌ای از اولیاء و یا با دیدن رؤیای [صادقه‌ای] که به جست‌وجوی استادی معیّن و یا رفتن به مکانی معیّن وادارشان می‌کند، با طریقت باطنی تماس و ارتباط می‌یابند. حتّی هنگامی که تماس و ارتباط آن‌ها با طریقت باطنی از راه قرائت [کتاب] باشد، این تماس از طریق ادبیّات و حکایاتی است که به‌تدریج آن‌ها را به طریق عرفان علاقه‌مند می‌کند. از هر هزار نفر در جهان اسلام که اشعار حافظ یا جلال‌الدین رومی را می‌خوانند، تنها یک یا دو نفر خواننده‌ی رسائل نظری محض عرفان اسلامی‌اند.

امروزه در جهان غرب، اوضاع و احوالی حقیقتاً غیرمتعارف وجود دارد. در این اوضاع و احوال، تماس بیش‌تر افراد با سنّت ضرورتاً از قلّه و از مجرای بیانات مکتوب یا کتاب‌هاست؛ زیرا در دوره‌ای که مجاری معمول انتقال شفاهی در این همه بخش‌های متعدّد عالم مسدود شده است، بیانات مکتوب یا کتاب‌ها نقش خاصّی ایفا می‌کنند. واقعیّت این است که همین قابلیّت دسترسی به والاترین تعالیم مابعدالطبیعی، آن هم نه فقط تعالیم یک سنّت قدسی، بلکه تعالیم بیش‌تر سنّت‌های قدسی در جهانِ امروز ـ چه رسد به شرح و بیان‌های چشم‌گیر نویسندگان سنّتی اصیل در جهان غرب ـ مرهون رحمت الاهی است که این تاوان را در دوران افول معنوی امکان‌پذیر ساخته است؛ چرا که یک بی‌قاعدگی سزاوار بی‌قاعدگی دیگری است. ولی خطری که در این موقعیّت وجود دارد، دقیقاً این است که فهم ذهنیِ یک متن قدسی را به‌غلط به جای زیستن بر حسب یک سنّت که نه تنها محیطِ بر ذهن، بلکه محیط بر کلّ وجود آدمی است می‌گیرند.

با عنایت به این مطلب، باید افزود که حتّی در سطح ذهن، وجود شرح و بیان‌هایی از آموزه‌های سنّتی ــ خواه مرتبه‌ای مابعدالطبیعی داشته باشند و خواه مرتبه‌ای جهان‌شناختی ــ وافیِ به ارضای یکی از ژرف‌ترین نیازهای انسان متجدّد است؛ انسان متجدّدی که می‌توان گفت موجودی است بیش از اندازه اندیشه‌ورز و بیش از اندازه در این اندیشه‌ورزی خطاکار و بیش از اندازه وقّاد[1]. بنابراین، حتّی درک و فهم ذهنی از آموزه‌های سنّتی می‌تواند بسان لایه‌ی برفی باشد که آرامش و سکون به ارمغان می‌آورد و آشوب اذهان شکّاک و مردّد را به آرامش مبدّل می‌سازد. این فهم می‌تواند یقینی شهودی به آدمی ببخشد، مطابق با همان چیزی که در اصطلاحات عرفان اسلامی سنّتی از آن به «علم یقین» (*علم‌الیقین*) تعبیر می‌کنند،[16] و بنابراین، واصلانِ به این مرتبه از معرفت را متوجّه این واقعیّت کند که هدف نهاییِ معرفت نه انباشت هر چه بیش‌ترِ اطّلاعات و ترسیمِ حوزه‌هایی ***ورای*** «حدّ و مرزهای» کنونی معرفت، بلکه دست‌یابی به آن مرکز کلّی در درون، و نیل به بصیرت یا حتّی مبدّل شدن به معرفتی است که همیشه بوده است و همیشه خواهد بود. چنین درکی با ارائه‌ی پاسخ‌هایی برای پرسش‌های عقل ــ پاسخ‌هایی که ثمره‌ی وحی، اشراق یا تعقّل شهودی است ــ ذهن پرآشوب آدمی را به آرامش می‌رساند؛ وانگهی زمینه‌ی لازم برای اشراق بالفعل ذهن و در واقع، کلّ وجود شخصی را که عقل او ریزه‌خوار خوان معرفت سنّتی بوده است، به جای آن که به حال خود رها شده باشد فراهم می‌سازد.[17]

با توجّه به اهمّیّت آثار نظری در این فرآیند آرامش‌بخشی به ذهن، و آماده‌سازیِ افراد مستعدّ کشف و شهود برای تعقّلِ شهودیِ راستین، متأسّفانه در زمینه‌ی مابعدالطبیعه‌ی اسلامی، تعداد انگشت‌شماری از

---

1 - over-cerebral

سرمایه‌های آن در این زمینه در قیاس با منابع هندو، بودایی و دائویی به زبان انگلیسی ترجمه شده است. معدودی از بزرگ‌ترین شاه‌کارهای مابعدالطبیعه‌ی اسلامی مانند *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی و الانسان الکامل جیلی اینک [در دنیای غرب] شناخته شده و بخش‌هایی از آن‌ها نیز ترجمه شده است.[18] ولی گنجینه‌ی عظیمی از آثار عارفان مسلمان و حکمای الاهی اسلام مانند سهروردی، صدرالدین قونوی، ابن‌تُرکه‌ی اصفهانی، میرداماد و ملاصدرا که رسائل نظری و مابعدالطبیعی عظیمی تألیف کرده‌اند، تقریباً برای همه‌ی غربیانِ ناآشنا به زبان‌های عربی و فارسی، خارج از دسترس‌اند.[19] به دلیل نبود ترجمه‌های مناسب و کافی از موضوعات و مباحث اسلامی، ترجمه‌هایی که گنجینه‌های عظیم این سنّت را در اختیار افراد مستعدّ برای برداشت ثمره‌ی آن‌ها قرار دهد، استفاده از ساحات باطنی و مابعدالطبیعی تعالیم اسلامی برای برآوردن نیازهای کنونی انسان غربی، به انجامی نیکو نرسیده است. به‌علاوه، درک و تشخیص صحیح همه‌ی چیزی که سنّت اسلامی برای حلّ مشکلات انسان معاصر در چنته دارد دشوار شده است؛ چرا که در مورد سنّت‌های دیگر، کلّی‌ترین تعالیم آنها نسبتاً به‌خوبی شناخته شده است، ولی در مورد اسلام بیش‌تر تحقیقات اسلامی به زبان‌های اروپایی، به ابعاد فقهی و ظاهری اسلام پرداخته‌اند، و حال آن که توجّه شایسته به‌کلّی‌ترین ابعاد این آیین، لااقلّ به صورتی خالص و بی‌شائبه مبذول نشده است. به‌علاوه، نباید مانع دیگری را از نظر دور داشت و آن مانع همان تصویر منفی از اسلام [در ذهن غربیان] است که این همه رسانه‌های غربی در تبلیغ آن می‌کوشند.

چنین وضعیّتی این تصوّر باطل را در اذهان انسان‌های معاصر و برخی از مشتاقانِ تبعیّت از یکی از سنّت‌ها در دنیای معاصر جان داده است که

اسلام در بهترین حالت، فقط به قانون، عدل و عقاب خداوند، صلابت الاهی و مانند آن اهتمام دارد؛ حال آن که در مورد سنّت‌های دیگر می‌شود با صِرف مطالعه‌ی رسائل عرفانی آن سنّت‌ها و حتّی استخراج برخی آداب سلوکی از بافت آن‌ها و عمل به آن‌ها، به تبعیّت از آن سنّت‌ها همّت گماشت، بی آن که بارِ ملاحظات اخلاقی یا مسائل مربوط به عدل و عقاب الاهی را به دوش کشید.

در واقع، این خود یکی از اغفال‌های بسیار ناخوش‌آیند دوران متجدّد است. چنین اغفالی مولود این واقعیّت است که امروزه بسیاری از مردم در واکنش به اخلاق‌مداریِ نابخردانه‌ی برخی گونه‌های مسیحیّت متجدّد، اخلاق را چندان وقعی نمی‌نهند و در نتیجه‌ی شورش انسان متجدّد در برابر عالم بالا [= آسمان] و از دست رفتن معنای ولایت [= مرجعیّت]، امروزه بیش‌تر انسان‌های غربی اهمّیّت خوف از خدا در حیات دینی را تقریباً به دست فراموشی سپرده‌اند. این گفته‌ی منسوب به پیامبر اسلام (ص) که «بیمِ از خدا سرآغاز حکمت است» (***رأس الحکمة مخافة الله***)[1] و طنین گفته‌ی معروف قدّیس پولس را دارد، نه تنها در مورد اسلام یا مسیحیّت، بلکه در مورد تمامی سنّت‌ها صدق می‌کند. در اسلام، یک قانون الاهی (**شریعت**) وجود دارد که به اعمال انسان اهتمام می‌ورزد و برای همه‌ی مسلمانان، اعمّ از عارف و غیرعارف (عامی) و مطاع است.[20] هم‌چنین تأکیدی بر خوفِ از خدا و نوعی آخرت‌شناسی وجود دارد که با داوری خداوند در مورد عمل انسان بر روی زمین مرتبط است. ولی در این صورت، این عناصر به گونه‌های دیگر در آیین هندو و دیگر سنّت‌های شرقی نیز حضور دارند. آیین هندو نه تنها **گیتا** و **ودانته** را پدید آورد، بلکه رسایلی درباره‌ی ***پِرَلیه***، روز قیامت و کرمه و پیامدهای خطیر

---

۱ - *ارشادالقلوب*، ص ۲۹۱، الباب الثامن عشر.

فعل بشر بر روی زمین برای احوالات پس از مرگ وی نیز پرداخت. بدترین خطاست که گمان کنیم می‌توان برای مثال، به یوگه عمل کرد و همه‌ی مسائل مربوط به اخلاق یا پیامدهای افعال بشر در نظر خدا را نادیده گرفت؛ صرفاً به این دلیل که از سنّتی به سنّت دیگر منتقل شده‌ایم. در هر سنّت کامل، خوف، عشق و علم به خدا را به نحوی از انحاء می‌یابیم. همان‌طور که غزالی گفته است کسی که از خالق در بیم باشد به طرف او می‌رود و به او عشق می‌ورزد و کسی که به او عشق بورزد او را می‌شناسد.

در تجلّیّات تاریخی عرفان اسلامی، مراحل بیم (**مخافة**)، عشق (**محبة**) و علم (**معرفة**) را به‌عیان می‌بینیم، و این دُوْر در درون نفس هر انسانی که بتواند متحقّق به حقایق معنوی شود تکرار می‌شود. اگر از یک نظر می‌توان شِکوه کرد که آثار عرفانی و مابعدالطبیعی اسلام در حدّ کفایت [به زبان‌های اروپایی] ترجمه نشده‌اند، از منظر دیگر باید شاکر بود از این که تعالیم کامل اسلام از جمله **شریعت**، برای آزمودن جدّیّتِ مشتاقان نیل به تالار باطنی آن موجود است. بدین‌سان که **شریعت** آن‌ها را آماده می‌کند تا اوّل از همه، به عدالت و جلالت [= شکوه] خداوند واقف گردند. این آگاهی، خوف و خشیتی کاملاً سازنده را در آدمی پدید می‌آورد و از جوهر نفس، هر چیز و همه چیز بیگانه با سرشت اوّلیّه‌اش را محو می‌سازد.

در حقیقت، برای گریز از همین آزمون و همین معیار محافظ است که اخیراً مدّعیانی در جهان غرب پیدا شده‌اند که به تفکیک عرفان اسلامی از اسلام می‌اندیشند و سعی بر ارائه‌ی تصویر و تصوّری از آن دارند که گویی ارتباطی با تعالیم اسلام و **شریعت** آن ندارد؛ **شریعت** که چارچوبی الاهی برای فعل بشر فراهم می‌آورد و انسان مطیعِ آن را از خشم خدا مصون

می‌سازد. چنین تلاشی خطای محض است. در همه‌ی جلوه‌های اصیل عرفان اسلامی، خوفِ از خدا که به صورتی چنان شکوه‌مند در قرآن توصیف، و از طریق نگرش‌هایی که شریعت ترویج و تبلیغ می‌کند، مجسّم شده است، زمینه‌ای برای عشق به خدا فراهم می‌کند، و عشق به خدا نیز به نوبه‌ی خود به عرفان، یعنی شناخت خداوند می‌انجامد؛ شناختی که نمی‌تواند در خاکِ وجود آدمی ریشه بدواند، مگر آن که این خاک در اثر خوف از خدا و عشق به او ـ عشقی که در معنویّت اسلامی همیشه ملازم معرفت است ـ برای رویش این نهال الاهی آماده شده باشد.

تا به این‌جا، بیش‌تر آن‌چه گفته آمد، به همه‌ی سنّت‌ها مربوط می‌شود، ولی اینک جا دارد بپرسیم که ویژگی‌های منحصر به فرد خود عرفان اسلامی از حیث ارتباط آن با نیازهای کنونی بشر کدام است. یک عبارت عربی می‌گوید: «توحید منحصر به فرد است» (*التوحید واحد*). این بدان معناست که در بالاترین مرتبه، تنها یک حقیقت وجود دارد و همه‌ی سنّت‌ها در آن حقیقت مشترک‌اند. ولی از آن روی که «حقیقت الاهی» از آن قلّه‌ی واحد به طرف انسان‌ها سرازیر می‌شود، ویژگی‌هایی را واجد می‌شود که هر سنّت را از سنّت دیگر ممتاز می‌دارد.

عرفان اسلامی که ساحت درونی اسلام است، به لحاظ جنبه‌ی ظاهری آن، در ویژگی‌های مخصوص این سنّت مشترک است. از آن‌جا که اسلام بر «توحید» (*التوحید*) مبتنی است، همه‌ی تجلّیات آن به نحوی از انحاء بازتاب توحید است. این معنا به‌خصوص در مورد عرفان اسلامی که اصول وحی به مستقیم‌ترین وجه در آن بازتابیده‌اند راست می‌آید. وجود اصل توحید در عرفان اسلامی از جمله به این معناست که آداب و روش‌های این عرفان اموری را که معمولاً در سنّت‌های دیگر مجزّا و منفکّ از هم‌اند متّحد می‌سازد. به تعبیر اصطلاحات آیین هندو ـ که به

دلیل گونه‌های معنوی مختلفی که در آن وجود یافته‌اند، خود در سطح دینی یک معجزه به‌شمار می‌آید ـ طُرُق **کرمه یوگه**، **بهکتی یوگه** و **جنانه یوگه** در یک طریق واحد، و می‌توان گفت در یک یوگه‌ی «کامل» جمع آمده‌اند. به‌خصوص باید توجّه داشت که هرچند در آیین هندو انواع **جنانه** [علم] و **بهکتی** [عشق] کاملاً متمایز از هم‌اند،[21] ولی معنویّت عرفان اسلامی اساساً یک نوع **جنانه** است که در عین حال، هرگز از عنصر **بهکتی** فاصله نگرفته است. ممکن است برخی عارفان بر یک جنبه، بیش‌تر از جنبه‌ی دیگر تأکید بورزند. ممکن است برخی مانند ابن‌عربی، ابن عطاءاللّه اسکندری و شبستری بیش‌تر از علم (**معرفة**)، و برخی مانند عطّار و حافظ بیش‌تر از عشق سخن بگویند، ولی در هیچ‌جای عرفان اسلامی طریق علم را کاملاً جدای از عشق، و یا طریق عشق را بدون عنصر معرفت ـ آن‌گونه که در عرفان عاشقانه در مسیحیّت و هم‌چنین در آیین هندوی دوران میانه دیده می‌شود ـ نمی‌یابیم. به‌علاوه، همین جمع میان علم و عشق در عرفان اسلامی همیشه بر تأیید و حمایت **شریعت**، یا به یک معنا، بر طریق عمل یا فعل مبتنی بوده است.

به‌علاوه، به دلیل ماهیّت وحدانی وحی اسلامی، دو راه کشف و شهود و تلاش و کوشش، هرگز در عرفان اسلامی، چه به لحاظ ظاهر و چه به لحاظ باطن، به‌تمامی از هم جدا نشده‌اند. رهبانیّتِ ظاهری در اسلام وجود ندارد[22] و بالاترین حیات عرفانی در اسلام، در عرصه‌ی زندگی اجتماعی شکل گرفته است. عارف مسلمان به لحاظ باطن دست از دنیا شسته است، هرچند به لحاظ ظاهر هنوز در حیات اجتماعی سهیم است و بار مسؤولیّت‌های مربوط به مقام و موقعیّتی را که دست تقدیر برایش رقم زده بر دوش می‌کشد. در واقع، عمل او کامل‌ترین است؛ چرا که از اراده‌ای یک‌پارچه و یک‌دله و عاقله‌ای نورانی منشأ و مایه می‌گیرد.

در معنویّت اسلامی، کشف و شهود و تلاش و کوشش نه تنها هرگز تنش و تعارضی با هم ندارند، بلکه در همه‌ی ابعادِ این معنویّت مکمّل یکدیگرند،[23] که البتّه در فصل بعدی مجال بحث بیش‌تر در این باره را خواهیم داشت. در این معنویّت، آداب و اسلوب‌های کشف و شهود چنانند که امکان عمل به آن‌ها در هر شرایط ظاهری، ممکن و در هر فعّالیّت متصوّر وجود دارد.

ماهیّت وحدانی عرفان اسلامی، هم به اعتبار روش‌هایش و هم به اعتبار ارتباطش با حیات ظاهری در صحنه‌ی اجتماع، مزایای روشنی برای انسان‌های دنیای متجدّد دارد؛ چه در دنیای متجدّد معمولاً انزوای باطنی از دنیا امکان‌پذیرتر از جدایی ظاهری از آن است. به‌علاوه، ماهیّت وحدانی عرفان اسلامی راه علاج نیرومندتری برای زندگی از هم گسیخته‌ای است که در دنیای متجدّد، مبتلابه این همه انسان‌هاست. یک‌پارچگی کامل شخصیّت که در تربیّت عرفانی اسلام دست می‌دهد، هدفی است که بسیاری از روان‌درمانی‌ها و روان‌کاوی‌های [امروز] در پی آنند و امّا هرگز بدان نمی‌رسند؛ چرا که روش‌های آن‌ها به صورتی که امروزه معمول است، از رحمت روح مطلق که تنها عامل قادر بر یک‌پارچه ساختن نفس آدمی است بریده‌اند و همین علّت، معمولاً نه تنها به یک‌پارچگی روان دست نمی‌یابند، بلکه کار آنان به از هم پاشیدگی آن می‌انجامد. خداوند دین را در عالم هستی برای آن فرو فرستاده است تا آدمی بتواند با کمک آن بر مشکلاتش غلبه کند و به‌علاوه، بسیاری از خدمات دیگر برای او انجام دهد. هر کاریکاتور و تقلید مسخره از دین و به‌خصوص از آداب و اسلوب‌های سالکانه، فقط کاریکاتور و تقلید مسخره‌ای خواهد بود از تأثیری که دین طیّ اعصار و قرون در رفع مشکلات انسان و یک‌پارچه ساختن شخصیّت او داشته است.

مسأله‌ی مبرمی که بی‌شکّ مطرح می‌شود این است که به فرض عرفان اسلامی همین اوصاف و احوال را داشته باشد، آیا امکان عمل کردن به آن هست؟ البتّه نمی‌توان سر از راز رحمت عالم بالا درآورد؛ زیرا «روح الاهی هر جا که بخواهد دمیده می‌شود»، ولی تا آن‌جا که به تعالیم سنّتی عرفان اسلامی مربوط است، همیشه تأکید شده است که به هیچ وجه نمی‌توان به عرفان اسلامی عمل کرد، مگر تحت هدایت استادی که طبق مرسوم از آن به **شیخ**، **مرشد** یا **پیر** تعبیر شده است. تنها استثنا بر این قاعده، آن اشخاص مخصوصی هستند که مریدان ـ آن[24] پیامبر جاویدان، ولی پنهان از انظار ـ قلمداد می‌شوند و به هر تقدیر، از عالم بالا برای طریق عرفان برگزیده شده‌اند. لذا، این امکان راهی نیست که آدمی خود قدم در طریق آن بگذارد. تا آن‌جا که به سالک مربوط است، تنها کاری که می‌تواند کرد، این است که خود استادی موثّق بیابد. لذا مسأله‌ی امکان عملیِ زیستن بر طبق مقرّرات عرفان اسلامی، اساساً ذیل این مسأله قرار می‌گیرد که آیا می‌توان استادی موثّق یافت که به سالک بیاموزد به چه چیزی و چگونه عمل کند.[25] تا آن‌جا که به جهان غرب و به‌خصوص آمریکا مربوط است، باید خطر اساتید دروغین را یادآور شد؛ اساتیدی که خود را هادی طریق می‌دانند، بی‌آن که شرایط لازم برای این منصب را که فقط موهبتی از طرف خدا است داشته باشند. حتّی در دوران‌های باستان که خطر «پیامبران دروغینِ» مورد نظر حضرت مسیح (ع) نسبت به دوران اخیر تاریخ بشر بسی کم‌تر بود، اساتید موثّق همیشه اعلام خطر کرده و گفته‌اند نباید سالک خود را به «استاد» بی‌صلاحیّت بسپارد. جلال‌الدین رومی در **مثنوی** بی‌مانندش می‌گوید:

چون بسی ابلیسِ آدم‌روی هست — پس به هر دستی نشاید داد دست
حرف درویشان بدزدد مرد دون — تا بخواند بر سلیمی زان فسون

کار مردان روشنی و گرمی است　　کار دونان حیله و بی‌شرمی است
جامه پشمین از برای کد کنند　　بو مسیلم را لقب احمد کنند
آن شراب حقّ ختامش مشک ناب　　باده را ختمش بود گند وعذاب(26)

در این رسم و راه که آدمی باید یک استاد و یک طریق معنوی را برگزینند، رازی است که خود مولانا به تلویح بدان اشاره کرده است، و با تحلیل عقلانی به‌تنهایی قابل‌حلّ نیست. مسأله این است که چگونه داوطلب ورود به سلک عرفان که تا آن موقع از هیچ بصیرت معنوی برخوردار نیست، استاد راستین را از دروغین باز می‌شناسد؛ در حالی که ابتدا باید استادی راستین باشد که امکانات و قوّه‌های سالک را به فعلیّت برساند و سالک با کمک او بتواند گندم را از جو باز شناسد؟ رابطه‌ی اسرارآمیز میان روح الاهی و تجسّم‌های زمینی‌اش که از دایره‌ی فهم استدلالی و بحثی بیرون است، در همین جا نهفته است. انسان می‌پندارد که او طریق را انتخاب می‌کند، ولی در واقع، طریق او را بر می‌گزینند. کاری که آدمی می‌تواند کرد این است که از خدا بخواهد استادی راستین سر راهش قرار دهد و در حین جست‌وجوی [چنین استادی] بر خدا توکّل کند. گذشته از این، او می‌تواند در زمانی که در آن، مدّعیانی بسیار بیش‌تر از مدّعیانِ زمان مورد بحث جلال‌الدین رومی وجود دارد، زمانی که حضرت مسیح (ع) در این گفته‌ی عرفانی در اشاره به آن فرمود: «بسیاری را می‌خوانند، ولی اندکی را بر می‌گزینند»، معیارهای کلّی وثاقت و راست‌اندیشی را به کار بندد.

حقیقت مطلق راهی برای صیانت خود از ناسوتی شدن دارد، ولی نفس آدمی چنان‌چه به دست کسی شکل بگیرد که صلاحیّت‌های لازم را ندارد و فقط در حدّ یک مدّعی است، ممکن است نابود شود. لاادری‌مسلک یا مادّی‌مسلک بمانیم بهتر است تا این که به سلک جنبش

معنوی دروغینی درآییم که کاری جز آسیب زدن به گران‌بهاتری مایملک آدمی از دستش ساخته نیست. عارفان مسلمان آدمی را به تخم‌مرغی تشبیه می‌کنند که باید مدّت زمانی معیّن در زیر مرغ مادّه باقی بماند تا جوجه‌ای از دل آن سر بر آورد. لیکن اگر این تخم مرغ در زیر مرغی قرار بگیرد که پیش از موعد آن را ترک کند و یا مراقبت لازم را از آن به عمل نیاورد، هرگز جوجه نمی‌شود و حتّی به‌کار خوردن هم نمی‌آید.[27] چنین تخم‌مرغی بلا استفاده می‌شود و فقط باید به دورش افکند. این تمثیل تصویری از خطری است که سر راه ما کمین کرده است. در صورتی که خود را به دست مدّعی دروغین بسپاریم، یعنی خویش را تحت مراقبت کسانی قرار دهیم که سنّت چند هزار ساله را به‌خاطر یک گونه معنویّت علی‌الادّعا عالی‌تر و «متعالی‌تر» به دور می‌افکنند، و یا می‌خواهند از طریق عرفان اسلامی، به صورت مهمانانی ناخوانده بر ابواب آسمان وارد شوند، بی‌آن‌که از رحمت و مدد پیامبر اسلام (ص) که فقط حضور معنوی (**برکت**) او می‌تواند به سالک امکان دهد تا بر نردبان کمال تا نیل به عالم عِلوی بالا رود، برخوردار باشند. ما در دورانی خطرناک به سر می‌بریم که امکان خطا و اشتباه در آن فراوان است، ولی در عین حال، بر سبیل جبران مافات، راه‌های رفتن به سوی خدا، به‌گونه‌هایی که پیش از این هرگز کسی به خواب هم نمی‌دید، فراروی انسان‌ها قرار دارد. فقط باید هر فرد قوّه‌ی تشخیص خود را به‌کار بندد و میان حقّ و باطل، میان راه خدا و راه شیطان، که طبق مرسوم آن را به عنوان «تقلید از خدا» می‌شناسند فرق بگذارد.

با وجود این همه اساتید دروغین و گونه‌های معنویّت مجعول، هنوز هم اساتید معتبر عرفان اسلامی موجود هستند و یقیناً امکان عمل به عرفان اسلامی در جهان غرب به قوّت خود باقی است. ولی به اعتقاد نگارنده، چنین امکانی برای همه‌ی علاقه‌مندان به عرفان اسلامی در

جهان امروز فراهم نیست. به احتمال قوی، در آینده‌ی نزدیک، عرفان اسلامی نه فقط در یک سطح، بلکه در سه سطح مختلف بر جهان غرب تأثیر خواهد کرد. اوّل از همه، امکانِ عمل به عرفان اسلامی به نحو فعّال وجود دارد. چنین طریقی قهراً به عدّه‌ی معدودی می‌اندیشد. اقتضای این طریق آن است که آدمی تسلیم کامل مقرّرات طریق باشد. برای عمل به آن باید از این فرموده‌ی مشهور پیامبر اسلام (ص) تبعیّت کرد که «بمیرید پیش از آن که مرگتان فرا رسد». باید از خویش مرد و تولّد معنوی دوباره‌ای در این دار دنیا یافت. باید خویشتن را وقف تدبّر و ذکر، تهذیب باطنی، مراقبت وجدان و بسیاری از آداب مرسوم میان رهروان واقعی طریقت (*سالکون*) کرد. در عین حال، هستند کسانی در جهان غرب که به‌جدّ عاملِ به عرفان اسلامی‌اند. در کنار جنبش‌های صوفیانه‌ی مجعول و تُنُک‌مایه، برخی از شاخه‌های سنّتی و اصیل عرفان اسلامی از قبل در جهان غرب ریشه دوانیده و شاخه‌های اصیلی در آن دیار استوار داشته‌اند. قطعاً شمار این گروه روی در رشد و بالندگی دارد؛ هرچند نمی‌تواند شامل همه‌ی کسانی شود که در جهان غرب امروزه جذب عرفان اسلامی شده‌اند.

عرفان اسلامی در سطح دیگری هم می‌تواند در جهان غرب تأثیرگذار باشد؛ بدین نحو که اسلام را به روش جذّاب‌تری به بسیاری از افراد معرّفی کند، افرادی که در آداب اسلامی کلّی همان چیزی را خواهند یافت که امروزه به نامِ عرفان اسلامی در جست‌وجوی آنند. به دلیل سابقه‌ی تاریخی دیرین نزاع با جهان غرب، اسلام تا همین اواخر به خصمانه‌ترین روش ممکن، در جهان غرب مورد بحث قرار گرفته است. بسیاری از کسانی که می‌توانستند گم‌شده‌ی خود را در نمازهای یومیّه و روزه‌داری اسلامی، در تلفیق دین [= معنویّت] و دنیا در اسلام، در توزیع

رسالت کاهنانه میان همه‌ی انسان‌ها در آن، در علوم و هنرها و در بسیاری ویژگی‌های دیگر آن بیابند، به دلیل نحوه‌ی عرضه‌ی معمولِ این دیانت، از آن دور مانده‌اند. عرفان اسلامی می‌تواند به تبیین اسلام کمک کند؛ بدین نحو که کلّی‌ترین و در نتیجه و به یک معنا، جامع‌ترین جنبه‌اش را توضیح دهد و بنابراین،دیانت اسلام را هر چه بیش‌تر برای غیرمسلمان‌ها قابل دسترس سازد. معمولاً وقتی مردم می‌خواهند آیین هندو را مطالعه کنند کار خود را با ***بهگود ـ گیتا***، و نه با ***قانون مانو*** شروع می‌کنند. و این در حالی است که در مورد اسلام ــ همان‌طور که قبلاً بیان شد ــ ابتدا ابعاد فقهی آن تعلیم داده شده است و عام‌ترین تعالیم آن، اگر اصولاً کسی به آن‌ها پرداخته باشد، پس از این مرحله و به روشی آشفته مورد بحث قرار گرفته‌اند. همین که به صورتی کامل‌تر دریافتیم که عرفان اسلامی جزء مکمّل اسلام و در واقع، قلب اسلام و گل سرسبد این درخت وحی است، امکان عمل به اسلام برای بسیاری از افرادی که اینک جذب عرفان اسلامی شده‌اند، ولی نمی‌توانند به مقرّرات مشکلِ خودِ طریق عمل کنند، روشن‌تر خواهد شد.

تا آن‌جا که به ما مربوط است، در این‌جا مسأله‌ی تبلیغ دین مطرح نیست، بلکه واقعیّت این است که بسیاری از غربیان سعی می‌کنند که در زندگی عادی خود به گونه‌های دینی شرقی عمل، و از آن‌ها تبعیّت کنند، ولی در این میان اسلام را کنار می‌گذارند؛ چرا که اسلام را از جنبه‌ی معنوی این دین که عرفان اسلامی جوهره‌ی آن است جدا می‌کنند. همین که به‌وضوح اسلام را عین جنبه‌ی معنوی‌اش دانستیم، عرفان اسلامی می‌تواند در گسترش اسلام در جهان غرب نیز نقشی داشته باشد، شبیه به همان نقشی که در هندوستان، اندونزی و غرب آفریقا داشته است (در واقع، در جهان غرب هم از قبل، چنین نقشی ایفا کرده است). البتّه شک

نیست که روش و دامنه‌ی فعّالیّت اسلامی در جهان غرب با آن‌چه در نمونه‌های فوق مشهود است، متفاوت خواهد بود، ولی در رسالت آن تغییری ایجاد نمی‌شود. عرفان اسلامی باب نوینی را به روی بسیاری از جویندگان مشتاق غربی که امروزه جذب آن شده‌اند، برای ورود به درون اسلام خواهد گشود و به‌علاوه، می‌تواند عرصه‌ای در میانه‌ی طریقت باطنی و شریعت ظاهری در اختیار آنان قرار دهد؛ عرصه‌ای که آشنای محقّقانی است که ساختار اسلام را به‌طور دقیق مطالعه کرده‌اند.

بالاخره، در یک سطح سوّم نیز عرفان اسلامی می‌تواند نقش مهمّی در جهان غرب ایفا کند؛ یعنی می‌تواند در یادآوری و بیدارسازی مجدّد آن‌ها مؤثّر باشد. عرفان اسلامی یک سنّت زنده است با گنجینه‌ی عظیمی از آموزه‌های مابعدالطبیعی و جهان‌شناختی، روان‌شناسی و روان درمانی قدسی ـ که به‌ندرت در جهان غرب اصولاً مورد مطالعه قرار گرفته‌اند ـ و نیز دارای آموزه‌ی هنر قدسی و علوم سنّتی است؛ به همین دلیل، می‌تواند به احیای بسیاری از جوانب سنّت قدسی که امروزه در جهان غرب فراموش شده‌اند کمک کند. تا همین اواخر، آثار تاریخی معمول که به زبان‌های غربی درباره‌ی اسلام تألیف می‌شد، عرفان اسلامی و به همراه آن، دیگر جوانب عقلانیّت اسلامی را دست کم می‌گرفتند و آن را به قرن سیزدهم باز می‌بردند و به گونه‌ای توصیف می‌کردند که گویی مدّت مدیدی است که منسوخ شده است. اینک، غربیان هر چه بیش‌تر دریابند که اسلام یک سنّت زنده است، یقیناً تماس و ارتباط آن‌ها با سرمایه‌های غنّی این سنّت می‌تواند در بیدارسازی خود و توجّه به بسیاری از گنجینه‌های فراموش شده‌ی خویش بسیار مؤثّر باشد. گرایش‌های چند دهه‌ی گذشته امیدوار کننده نبوده‌اند، ولی در عین حال، چنین امکانی وجود دارد.

گذشته از این، عرفان اسلامی تعالیمی درباره‌ی طبیعت بشر و عالم پیرامون او دارد که کلید حلّ وخیم‌ترین مسائل دنیای متجدّد، مانند بحران زیستْ‌محیطی در آن‌ها موجود است.(28) تعالیم اسلام چنان چه به زبان دنیای معاصر ارائه شوند، می‌توانند به حلّ و فصل بسیاری از مسائل کنونی که در وهله‌ی اوّل به دلیل فراموش شدن اصول اوّلیّه پدید آمده‌اند کمک کنند. نفس حضور این سنّت می‌تواند از طریق نوعی «جنبش هماهنگ»، احیای یک فعّالیّت تعقّلی اصیل‌تر و تجدید حیات جوانب گران‌سنگ سنّت غربی را موجب شود. غبار برخاسته از طوفانی که جهان غرب را طیّ دوران رنسانس ــ نامی تناقض‌آمیز که به این دوران داده‌اند ــ به‌سختی تکان داد، جوانب گران‌سنگ سنّت غربی را از انظار پوشیده داشته است.

و امّا اگر عرفان اسلامی بخواهد پاسخ‌گوی برخی از نیازهای کنونی جهان غرب باشد، باید یک‌پارچگی و خلوص خود را حفظ کند. این عرفان باید بتواند در برابر نیروهای مقتدر انحراف، تحریف و اغفالی که امروزه در جای‌جای عالم مشهود است مقاومت کند. باید همانند بلوری که نور را جمع می‌کند و به اطراف منتشر می‌سازد، در خدمت دنیای پیرامون خود باشد. در عین حال، باید دنیای پیرامون خود را به زبانی که برای آن قابل فهم باشد، مورد خطاب قرار دهد. عرفان اسلامی نمی‌تواند تقاضا و تمنّای کسانی را که دست به دامانش شده‌اند بی‌پاسخ بگذارد. در عین حال، به هیچ وجه نمی‌تواند برای آن که هماهنگی بیش‌تری با سلایق روز داشته باشد و طرفداران بیش‌تری پیدا کند، برای آن که به صورت موجی درآید که به همان سرعت که مقبول خاطر عامّه‌ی مردم می‌افتد، از صحنه ناپدید شود، بر سر اصول خویش سازش کند.

بنابراین، برای عرضه‌ی عرفان اسلامی به نحوی جدّی و مافوق

همه‌ی امواج و توهّمات زودگذر، باید از منظر سنّت عرفانیِ اسلامی، به‌شدّت سنّتی و راست‌اندیش باقی ماند و در عین حال، [تعالیم این عرفان] را به بیانی عرضه کرد که برای انسان غربی با عادات نفسانی خاصّی که اکتساب کرده و واکنش‌هایی نسبت به اشیاء که در خود پرورش داده است، معقول و مفهوم باشد. به‌علاوه، انسان سالک در دوران متجدّد برای آن که واقعاً تعالیم عرفان اسلامی را بپذیرد و به آن‌ها عمل کند، باید دریابد که او در حال غرق شدن است و سنّت قدسی ریسمانی است که رحمت الاهی به سوی او پرتاب کرده است و تنها همین می‌تواند دستاویزی برای نجات او باشد. در شرایط کنونی، کسانی که ریشه در سنّت عرفان اسلامی دارند و می‌توانند آن را به سبکی قابل فهم برای انسان متجدّد تشریح کنند و نیازهای حقیقی آنان را مخاطب سازند، مسؤولیّت خطیری به دوش دارند. آن‌ها باید خلوص و یک‌پارچگی پیام را حفظ کنند و در عین حال، بتوانند آن را به انسان‌هایی که تحت تأثیر اسباب و عواملِ مشخّصه‌ی دنیای متجدّد بار آمده‌اند، منتقل سازند. ولی چنین افرادی در مقامِ ایفای این رسالت، والاترین تکلیف خویش و شایسته‌ترین عمل خیرخواهانه را انجام می‌دهند؛ چه هیچ احسانی والاتر از بیان «حقیقت» نیست، و تنها همین «حقیقت» می‌تواند ژرف‌ترین و راسخ‌ترین نیازهای آدمی را برآورده سازد.

پی‌نوشت‌های فصل ۵

۱ ـ تعبیر «در درجه‌ی اوّل در تعالیم عرفان اسلامی» را از آن روی به کار می‌بریم که تا آن‌جا که به آموزه‌های باطنی اسلامی مربوط است عرفان شیعی نیز، هم در شکل دوازده‌امامی و هم در شکل اسماعلیّه آن، حائز اهمّیّت بسیار است. به‌علاوه، حکمت الاهی سهروردی و ملاصدرا که اغلب در ایران و در آغوش تشیّع بسط یافته است، برای از میان برداشتن **تنگنای** کنونی تفکّر غربی حائز اهمّیّت ویژه است؛ چرا که این حکمت از سرمایه‌های مابعدالطبیعی ذاتی سرشاری برخوردار است و ماهیّتی نظام یافته‌تر از شرح و بیان‌های مکتب ابن عربی که وثیقاً مرتبط با آن است داراست. روش تطبیقی را به صورت بسیار مفیدی می‌توان در مورد این حکمت الاهی به کار بست و تعالیم آن را با موضوعاتی مانند ساختارگرایی، تکامل، رابطه‌ی میان منطق و شهود و غیره که تفکّر غربی متجدّد، چه در شکل دینی و چه در شکل غیردینی آن، خود را دل‌مشغولِ آن‌ها داشته است مقایسه کرد. این خود برنامه‌ای جداگانه است که بی‌شکّ متفکّران مسلمان و هم‌چنین طالبانِ احیای فعّالیّت تعقّلی راستین، در آینده به موازات شناخت بهتر این حکمت الاهی (***الحکمة الإلهیّة***) به آن روی خواهند آورد.

2. F. Schuon, *Understanding Islam*, Foreword, p. ii.

۳ ـ برای توضیح بیش‌تر درباره‌ی **علم قدسی**، ر. ک. به: سیّد حسین نصر، **معرفت و معنویّت**، ترجمه انشاءاللّه رحمتی، فصل چهارم.

۴ ـ برای رابطه‌ی میان عرفان اسلامی و دیگر بخش‌های سنّت اسلامی، ر. ک. به:

F. Schuon, op. cit., Chap. iv; F. Schuon, *The Transcendent Unity*

of *Religions*, trans. by P. Townsend, London, The Theosophical Publishing House, 1993; S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Chap. V.

5. See S. H. Nasr, *Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man*, pp. 124-129; S. H. Nasr "Man in the Universe", in *Eternità e storia. I valori permanenti nel divenire storico*, Florence, 1970, pp. 182-193; also in S. H. Nasr, *Sufi Essays*, Chicago (IL), ABC International Croup, 1999, Chapt. 6.
6. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, trans. P. Townsend, London, Perennial Books, 1984, "The Contradiction of Relativism", pp. 7-18.

۷ـ معمولاً بر مبنای زبان و اصطلاحات قرآن، این سه مرحله‌ی یقین از هم متمایز شده‌اند: «علم به یقین» (**علم‌الیقین**)، «رؤیت یقین» (**عین‌الیقین**) و «حقیقت یقین» (**حق‌ّالیقین**). این مراتب را با «شنیدن توصیفی از آتش»، «دیدن آتش» و «سوخته شدن در آتش» مقایسه کرده‌اند. ر. ک. به:

Abû Bakr Sirâj ed-Dîn, *The Book of Certainty*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1992.

8. See J. Servier, *L'homme et l'invisible*, Paris, R. Laffont, 1964.
9. See G. Di Santillana and E. von Dechend, *Hamlet's Mill*, Ipswich Combit, 1969.

این نمونه‌ها را در بسیاری از حوزه‌ها می‌توان ده برابر کرد، خصوصاً این که حیرت‌آورترین آن‌ها، الفباهایی است که برخی ملّت‌های بومی آفریقا پدید آورده‌اند.

10. See R. Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, trans. by Lord Northbourne, Ghent (NY), Sophia Perennis et Universalis, 1995.

[ترجمه‌ی فارسی این کتاب با عنوان **سیطره کمّیّت و علائم آخر زمان**، به قلم علی‌محمّد کاردان، توسّط مرکز نشر دانشگاهی (چاپ دوّم) در سال ۱۳۶۵ انتشار یافته است.]

۱۱ ـ منظور ما بسیاری از اساتید و تشکیلات معنوی آن‌هاست که طیّ چند دهه‌ی

گذشته به غرب آمده‌اند و سعی کرده‌اند دقیقاً با ترویج همان مهارت‌ها و روش‌هایی که در شرق به کار می‌بسته‌اند، در میان غربیان، پیروان خویش را افزایش دهند. در نتیجه‌ی این کار بسیاری از افراد فاقد صلاحیّت برای تشرّف به این تشکیلات، امکانِ استفاده از روش‌هایی را یافته‌اند که برای آن‌ها یا بی‌ثمر بوده است و یا زیان‌آور، و در برخی موارد، سرانجامی جز جنون نداشته‌اند. بسیاری از اساتید اصیل **بهکتی** [= عبادت عاشقانه] از هندوستان پیام خویش را برای مریدان غربی طوری ترویج کرده‌اند که گویی یک شنونده‌ی هندومذهب سنّتی مورد خطاب آن‌هاست. نتیجه‌ی چنین تلاش‌هایی به‌وضوح برای همگان مشهود است. به هر تقدیر، ملاک داوری درباره‌ی درخت، ثمری است که به بار می‌آورد. و امّا باید چنین مواردی را به‌دقّت از اساتید خودْگفته [= من در آوردی] فرق گذاشت؛ اساتید خودْگفته‌ای که از هیچ‌گونه پشتوانه‌ی سنّتی راست‌اندیشانه برخوردار نیستند، ولی جسارت آن را دارند که خود را «فوق» تعالیم سنّتی و حقایق جاودانه‌ای قرار دهند که قدّیسان و حکیمان طیّ اعصار و قرون شرح و بیان کرده‌اند.

۱۲ ـ کلّ گروه نویسندگان سنّت‌گرا در جهان غرب که عبارتند از مردانی مانند رنه گنون، آناندا کِیْ. کوماراسوامی، مارکو پالیس، تیتوس بورکهارت و به‌ویژه فریتیوف شووان که موقعیّت ممتازی در این میان دارد، به این طبقه تعلّق دارند و به همین دلیل نقش بسیار پراهمیّتی در حیات دینی و معنوی دنیای متجدّد ایفا می‌کنند، حتّی اگرچه تا همین اواخر، آثار آن‌ها را در بسیاری محافل نادیده می‌گرفتند.

۱۳ ـ در مورد این مقام معنوی، ر. ک. به: S. H. Nasr, *Sufi Essays*, chap. 5.

۱۴ ـ «معرفت مابعدالطبیعی یک مطلب است و فعلیّت‌یابی آن در ذهن [= نفس] مطلبی کاملاً دیگر. همه‌ی معرفتی که مغز می‌تواند داشت، حتّی اگر هم از دید بشری بی‌اندازه غنّی باشد، در قیاس با رؤیت حقیقت هیچ نیست. درباره‌ی معرفت مابعدالطبیعی باید گفت که این معرفت بسانِ یک بذر الاهی در قلب است. افکار و اندیشه‌ها تنها کورسوهای بسیار ضعیفی از آنند.»

F. Schuon *Spiritual Perspectives and Human Facts*, p. 9.

۱۵ ـ برای نقش ایمان در متحقّق شدن به حقایق اعلای مابعدالطبیعی، ر. ک. به:

F. Schuon, “The Nature and Arguments of Faith”, *in Stations of Wisdom*, Bloomington (IN), World Wisdom Books, 1995, p. 43ff.

۱۶ ـ عارف بزرگ الجزایری این قرن، شیخ احمد علوی اغلب این گفته‌ی عرفانی را تکرار می‌کرد که «کسی که نفس او به مانند برف در دست دین ذوب نشود، دین به مانند برف در دست او ذوب می‌شود».

(trans. by M. Lings in his *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Berkeley, University of California Press, 1973).

[این اثر با عنوان ***عارفی از الجزایر*** به قلم نصرالله پورجوادی ترجمه و توسّط مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها در سال ۱۳۶۰ منتشر شده است].

این گفته اشاره‌ای مستقیم به این است که وجود جداگانه‌ی انسان باید از طریق تحصیل فضایل ذوب گردد؛ فضایلی که تنها راه تحقّق حقیقت مطلق در وجود آدمی‌اند. با وجود همه‌ی تأکیدی که اساتید گذشته و نیز شارحان برجسته‌ی کنونی آموزه‌های سنّتی مانند اف. شووان و تی. بورکهارت بر این ویژگی اساسیِ همه‌ی معنویّت‌های اصیل داشته‌اند، اینک گروه کاملی از «سنّت‌باوران» در جهان غرب شکل گرفته است که به لحاظ ذهنی تعالیم سنّت را می‌پذیرند، ولی لازم نمی‌دانند آدمی عامل به آداب یک طریقت اصیل باشد و به تأدیت نفس خویش بپردازد تا خود تجسّم حقیقت مطلق شود. بخش دوّم گفته‌ی شیخ علوی در مورد همین‌ها صدق می‌کند؛ زیرا دین یا حقیقت مطلق به جای آن که در وجود آن‌ها محقّق شود، صرفاً در دستانشان ذوب می‌شود.

۱۷ ـ همان‌طور که قبلاً (در پی‌نوشت شماره‌ی ۶) گفتیم، عارفان مسلمان معمولاً میان سه مرتبه‌ی یقین که مراحل اصلی سلوک را از معرفت ذهنی نسبت به امر قدسی تا رؤیت آن و بالاخره تحقّق آن در وجود شخص، در بر می‌گیرد، فرق می‌گذارند.

ابن عطاءالله اسکندری در یکی از کلمات قصارش، با استفاده از اصطلاحاتی تا حدّی متفاوت، با عبارات زیر به این مراحل بنیادین اشاره می‌کند:

«پرتو نور رؤیت معنوی (***شعاع‌البصیرة*** که مطابق با ***علم‌الیقین*** است) قرب حضرت او به تو را به تو نشان می‌دهد.

چشم بصیرت معنوی (***عین‌البصیرة*** که مطابق با ***عین‌الیقین*** است) عدمِ تو را که معلولِ وجود او است به تو نشان می‌دهد.

حقیقت بصیرت معنوی (**حقّ‌البصیرة** که مطابق با **حقّ‌الیقین** است) وجود حضرت او و نه عدم یا وجود تو را به تو نشان می‌دهد».

V. Danner, Ibn 'Atâ'illâh's *Sufi Aphorisms*, Leiden, Brill, 1973, p. 30, no. 36.

در این اثر، ترجمه‌ی انگلیسی کلمات قصاری که در این‌جا با اندکی تصرّف نقل کردیم آمده است. هم‌چنین ر. ک. به:

P. Nwiya, *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie šadilite,* Beirut, Dar-el-Macherq, 1972, pp. 102-103, no 33,

۱۸ ـ «در مقام شناخت، استدلال هیچ نقشی جز به عنوان علّت موقعی شهود نمی‌تواند ایفا کند. همین که عملیّات ذهنی که به نوبه‌ی خود مشروط به یک شهود تعقّلی است، کیفیّتی را واجد بود که آن را تبدیل به یک رمز محض می‌کند، شهود به صورت دفعی ــ و نه رفته‌رفته ــ وارد بازی می‌شود».

Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, p. 13.

که مشتمل بر هم متن عربی و هم ترجمه‌ی فرانسه‌ی آن است.

۱۹ ـ در اثر تلاش‌های بورکهارت، تلخیص‌هایی عالی همراه با یادداشت‌های ارزشمند درباره‌ی این دو اثر با مشخّصات زیر به زبان فرانسه وجود دارد:

La sagesse des prophètes, Paris, Albin Michel, 1955 (trans. into English by A. Culma-Seymour as *The Wisdom of the Prophets*, Gloucestershire, Beshara Publications, 1975) and *De l'homme universel* Paris, Dervy-Livres, 1976 (trans. by A. Culme-Seymour as *Universal Man*, Gloucestershire, Beshara Publications, 1983).

بوکهارت هم‌چنین تعالیم نظری مکتب ابن عربی را در اثری با مشخّصات زیر تلخیص کرده است:

An Introduction to Sufism, trans. by D. M. Matheson, Northamptonshire, The Aquarian Press, 1990.

در زبان انگلیسی، نیز ترجمه‌هایی چند از بخش‌هایی از آثار نظری عرفان اسلامی موجود است که از آن جمله است:

Studies in Islamic Mysticism, by R. A. Nicholson, Cambridge, The Cambridge University Press, 1978,

در این اثر، ترجمه‌ی بخش‌هایی از **الانسان الکامل** الجیلی و ترجمه‌هایی به قلم

ای. آربری (Arberry) از آثار الکلاباذی، ابن‌الفرید و دیگران آمده است. امّا چیزی که مورد نیاز است، ترجمه‌های کاملی از این آثار و بسیاری آثار دیگر از آن دسته از اساتید عرفان اسلامی است که شرح و تفصیل صریحی از آموزه‌های عرفان اسلامی به دست داده‌اند.

مورد ابن عربی در این میان استثناء است؛ زیرا در چند سال اخیر چندین ترجمه‌ی عالی از آثار او به زبان فرانسه و انگلیسی صورت گرفته است. ر. ک. به:

J. Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 106, 1986, pp. 539-51, 733-56; and vol. 107, 1987, pp. 101-19.

نیز ر. ک. به: دو اثر عمده‌ی ویلیام چیتیک با عناوین زیر که ترجمه‌ی بخش‌های بسیار زیادی از متون اساتید عرفان اسلامی در آن‌ها آمده است:

The Sufi Path of Knowledge, Albany (NY), Stae University of New York Press, 1989; and his *The Self-Disclosure of God*, Albany (NY), State University of New York Press, 1998.

۲۰ ـ تا آن‌جا که به این مکتب حکمی (الحکمة الإلهیّة) فوق‌الذکر و اهمیّت آن برای فهم مابعدالطبیعه‌ی اسلامی مربوط است، ر.ک. به: سیّد حسین نصر، **سه حکیم مسلمان**، ترجمه‌ی احمد آرام، فصل دوّم. و هم‌چنین ر. ک. به:

Nasr, "The School of Isfahan" and "Sadr al-Din Shirazi" in *The Islamic Intellectual Tradition in Persia.*

[ترجمه‌ی فارسی هر دوی این مقالات در **تاریخ فلسفه در اسلام**، میان محمّد شریف، جلد دوّم، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اوّل، ۱۳۶۵، آمده است].

و بسیاری از آثار هنری کربن که عمری را وقف شناساندن بهتر این جنبه از حیات معنوی و فکری اسلام به غربیان کرده است؛ جنبه‌ای که تا آن موقع کم‌تر مورد مطالعه قرار گرفته بود. به‌خصوص، ر. ک. به اثر وی با عنوان:

En Islam iranien, Particularly Vols. 2 and 4.

او علاوه بر این، یکی از رسایل عمده‌ی ملاصدرا، یعنی ***کتاب المشاعر***، را نیز با عنوان زیر به زبان فرانسه ترجمه کرده است:

Le livre des pénétrations métaphysiques.

21. See S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Chap. iv.

۲۲ ـ و امّا حتّی در آیین هندو، گونه‌ی معنویّت **پرابهکتی** (parabhakti) وجود دارد

که معنویتّی عرفانی است، ولی در عین حال، از عناصر **بهکتی** نیز رنگ گرفته است. بنابراین، مراد ما از اشاره به جدایی واضح میان این دو گونه معنویّت در آیین هندو، نفی ترکیب آن‌ها در فضای این آیین نیست.

۲۳ ـ البتّه این بدان معنا نیست که هرگز افرادِ دْیرنشین یا دراویشِ سرگردان در میان مسلمانان وجود نداشته‌اند. هنوز هم می‌توان چنین افرادی را در بخش‌های مختلف جهان اسلام امروز یافت. بلکه منظور ما این است که جریان اصلی معنویّت اسلامی میان این دو شیوه جمع کرده است. برخی طریقه‌های عرفان اسلامی مانند شاذلیّه و نعمت‌اللهی در واقع، تأکید بر آن دارند که افراد سالک باید حرفه‌ای مشخّص داشته و در زندگی خویش در جامعه، میان عرفان و عمل جمع کنند. آن‌ها حیات عارفی را که در جامعه زندگی می‌کند (**متسبّب**)، بر عارفی که از جامعه انزوا گزیده است (متجرّد) ترجیح می‌دهند.

۲۴ ـ خضر که همان الیاس است، در حکایت خضر و موسی در قرآن، رمز رسالت باطنی است و معمولاً او را به عنوان «پیامبر سبزپوش» می‌شناسند. ر. ک. به:

A. K. Coomaraswamy, "Khwaya Khadir and the fountain of Life" in the 'Tradition of Persian and Mughal Art' *Studies in Comparative Religion*, vol 4, Autumn 1970 pp. 221-230.

در اسلام شیعی، امام دوازدهم رسالت مشابهی دارد و در تصوّف به طور کلّی، اویسی‌ها طریقه‌ی خاصّی هستند که گفته می‌شود اجازه‌ی سلوک را از یک «استاد نامرئی» دریافت می‌دارند. نیز ر. ک. به: تحقیقات فراوان لویی ماسینیون درباره‌ی مفاد معنوی خضر، و به عنوان نمونه:

"Elie et son rôle transhistorique, Khadiriya en Islam" *Etudes carmelitaines: Elie Le Prophéte*, Paris, 1956, Vol. 2, pp. 269-290.

۲۵ ـ این مطلب اشاره‌ای مستقیم به عمل تشرّف است که از طریق آن، سالک به یک استاد یا طریقه‌ی خاص می‌پیوندد.

۲۶ ـ ***مثنوی معنوی***. دفتر اوّل، ذیل حکایت مرد بقال و طوطی.

۲۷ ـ صاحب این قلم درباره‌ی این موضوع در اثر زیر به‌تفصیل بحث کرده است:

Sufi Essays, p. 63.

۲۸ ـ ر. ک. به: سیّد حسین نصر، ***انسان و طبیعت***، ***بحران معنوی انسان متجدّد***، فصل سوّم.

فصل ۶

هماهنگی کشف و شهود عرفانی و عمل دراسلام

تَفَکُّرُ سَاعَةٍ خَیْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّینَ سَنَة

یک ساعت تفکّر بهتر از شصت سال عبادت است.

حدیث نبوی

اَلْعِلْمُ بِلَا عَمَلٍ کَالشَّجَرِ بِلَا ثَمَرٍ

علم بی‌عمل به درخت بی‌ثمر می‌ماند.

ضرب‌المثل عربی

پس از بحث درباره‌ی نقش عرفان اسلامی در برآوردن نیازهای معنوی انسان متجدّد به‌طور کلّی، اینک به یکی از جوانب خاص سنّت اسلامی، یعنی به رابطه‌ی کشف و شهود عرفانی[1] و عمل می‌پردازیم که ارتباطی چنین مستقیم با تنگنای کنونی انسان غربی می‌یابد و در فصل قبلی، اشاره‌ی مختصری به آن رفت. از جمله‌ی مسائل اساسی انسان متجدّد، تفکیک کشف و شهود عرفانی و عمل و در واقع، تخریب نسبتاً کامل این

۱ - contemplation، این کلمه در لغت به معنای تفکّر یا مشاهده‌ی دقیق است و در این‌جا، مراد از آن همان تدبّر یا کشف و شهود عرفانی است.

کشف و شهود به دست عمل، حتّی در پاره‌ای از محافل دینی است که همیشه وقف حیات شهود عرفانی شده‌اند. به هم ریختن تعادلِ میان این دو وجه اوّلیّه‌ی حیات بشر، خود یکی دیگر از پیامدهای از میان رفتن مرکز کلّی و جِدّ و جهدهای انسان متجدّد است برای خرسند ماندن نسبت به حاشیه؛ برای خرسند ماندن نسبت به عمل پراکنده و فارغ از بصیرت و پیام صادر از مرکز کلّی، که تنها همین می‌تواند مانع از تبدیل شدن فعل بشری به پراکندگی [= تشتّت] بی‌معنا شود. بنابراین، بسیار به‌جاست که به عنوان نمونه‌ای از کارآیی تعالیم نظری و عمليِ سنّت اسلامی در حلّ و فصل مسائل و مشکلات انسان غربی، به پیام اسلام در مورد کشف و شهود و تلاش و کوشش به عنوان دو بابی که به روی آدمی در زندگی زمینی‌اش گشوده است باز گردیم.

دو نقل قولی که در آغاز این فصل آوردیم، چنان‌چه در پرتو مسأله‌ی رابطه‌ی کشف و شهود عرفانی و عمل تفسیر شوند، درست بیان‌گر رابطه‌ی این دو در اسلام‌اند؛ یعنی در دینی که ــ همان‌طور که قبلاً گفته شد ــ هرگز اجازه نداده است که کشف و شهود عرفانی و عمل به‌کلّی از هم تفکیک شوند یا به صورت نهادهایی جدای از هم درآیند.(1) برای دنیای متجدّد که آن‌قدر در طریق عمل و محدودِ به مقاصد زمینی محض مستغرق است که هر گونه بصیرتی نسبت به معنای کشف و شهود را از دست داده و فقط به تلاش و کوشش اولویّت می‌دهد، باورکردنی نیست که در تمدّنی مانند تمدّن اسلامی، کشف و شهود عرفانی و عمل هماهنگ و هم‌دوش هم بوده و در واقع، مکمّل هم باشند. امروزه دشوار می‌توان دنیایی مرکّب از اندیشه، رفتار و هستی تصوّر کرد که در آن، کشف و شهود عرفانی به عمل بینجامد و عمل در سطح معنوی، راه وصول به جنّت باطنی کشف و شهود عرفانی شود.

در معنویّت اسلامی، همانند دیگر سنّت‌های کامل، کشف و شهود عرفانی اساساً معرفتی است که صاحب معرفت را با مراتب بالاتر هستی پیوند می‌دهد. در منابع اسلامی سنّتی، عرفان همان **شهود** (رؤیت) و ***تأمّل*** (به معنای حقیقی «ملاحظه‌ی دقیق») است و با **تفکّر** (اندیشیدن) مرتبط است. درقرآن که انسان را به تدبّر در زیبایی‌های عالم هستی در ارتباط با مُثُل اعلای الاهی آن‌ها فرا می‌خواند، به‌کرّات از این معنا سخن رفته است. ماهیّت اساساً عرفانی معنویّت اسلامی، حال و هوایی عرفانی به همه‌ی تجلّیات اصیل اسلام و البتّه اعمّ از هنر قدسی آن می‌بخشد(2) و روح مسلمانان را به کشف و شهود متمایل می‌سازد؛ کما این که روح مسیحیان متمایل به ایثار است.(3) در ساختار نفس آدمی که به برکت پیام قرآن شکل گرفته است، تمایلی عمیق به گسستن از عالم کثرت و پیوستن به مرکز آن «خلأ» که رمز توحید الاهی است و بازتابش را، هم در طبیعت بِکر و هم در هنر قدسی می‌توان یافت، سرشته شده است. در روح و روان مسلمانان تمایلی هست که با تدبّر در گُل، برگ تیغه‌ای گندم و بوته یا درخت واحد ارضا می‌شود و همه‌ی این‌ها به عنوان تجلّیات ذات الاهی، حتّی بیش از آن‌چه را که چشم مکاشفه‌گر [= حقیقت‌بین] نیاز به نگریستن در آن دارد، فراهم می‌سازند و دروازه‌ای به سوی ذات لایتناهی‌اند. همان‌طور که در این شعر فارسی آمده است:

دل هر ذرّه را که بشکافی آفتابیش در میان بینی

هاتف اصفهانی

به‌علاوه، در بافت اسلامی، این کشف و شهود همیشه با عمل به معنای سنّتی آن، همراه و هم‌عنان بوده است. نوع عرفانی معنویّت اسلامی هرگز با عمل صحیح و صائب مخالفت نداشته و در حقیقت، اغلب با اشتیاق درونیِ شدید به عمل همراه بوده است. همین وحدت

باطنی است که تمدّن اسلامی را در اوج قدرتش، یکی از نیرومندترین و فعّال‌ترین تمدّن‌ها در تاریخ بشر قرار داد؛ در عین حالی که این تمدّن یک نوع حیات عرفانی به‌غایت نیرومند را در دامن خود پرورش داد.

در این‌جا نیز پیام قرآن، ترجمان پیوند وثیق کشف و شهود عرفانی یا شناخت و عمل، یا *العلم* و *العمل* است که از طرف خداوند برای جامعه‌ی اسلامی مقرّر شده است. در جای‌جای قرآن، به دنبال توصیه‌ی به تدبّر در حکمت خداوند، هم در آفرینش و هم در حقیقت فراکیهانی آن، اوامری مبنی بر عمل صحیح و مطابق با اصولِ مأخوذ از آن حکمت آمده است. دعوت به نماز یومیّه در شکل شیعی آن که بر دستورالعملی برگرفته از قرآن مبتنی است، نمونه درخوری از این اصل است؛ زیرا این دعوت [= اَذان] بیان موجزی از رابطه‌ی سلسله مراتبی میان حکمت خداوند، علم انسان به آن حکمت و عملی است که ناشی از این علم است. بخش دوّم این دعوتِ به نماز سه مرحله دارد: **حَیَّ عَلَی الصَّلوٰة**، یعنی بشتابید به سوی نماز، **حَیَّ عَلَی الْفَلَاح**، یعنی بشتابید به سوی رستگاری و **حَیَّ عَلَیٰ خَیْرِ الْعَمَل**، یعنی بشتابید به سوی بهترین عمل، به سوی عمل نیک و یا عمل صحیح. نماز که در بالاترین شکل خود، عرفانی و وحدانی است، به نجات یا رستگاری نفس از همه‌ی محدودیّت‌ها و نقصان‌ها و این نیز به نوبه‌ی خود به عمل صائب می‌انجامد. بدون نماز یا کشف و شهود، دولت رحمت و خیر میسّر نمی‌شود و بدون خیر *بودن*، توفیق عمل خیر دست نمی‌دهد. عمل صحیح منوط به حالت وجودی صحیح است که این حالت نیز از رابطه‌ی صحیح با مبدأ همه‌ی هستی از طریق نماز که در رفیع‌ترین صورت خود همان مکاشفه‌ی محض است ناشی می‌شود. چه بسیار این حقیقت ساده، در دنیای متجدّد فراموش مانده است! دنیایی که ساکنانش می‌خواهند عمل خیر انجام دهند، بی آن که خود خیر *باشند*، و می‌خواهند

عالم را اصلاح کنند، بی آن که خود را اصلاح کرده باشند، می خواهند شأن عمل را بالا برند و شأن کشف و شهود را پایین بیاورند، بی خبر از این که بدون رعایت سلسله مراتب فوق‌الذکر، به‌خصوص تا آن‌جا که به بهروزی بشر در وسیع‌ترین معنای آن مربوط است، هیچ عملی نتایجی کاملاً ثمربخش به بار نمی آورد.

در پرتو رابطه‌ی ذاتی میان کشف و شهود عرفانی و عمل که در دستورالعمل اذان مندرج است، می‌توان گفت هرچند کشف و شهود و عمل مکمّل هم‌اند، ولی هم‌عرض نیستند. همان‌طور که از **حدیث** نبوی که فرمود یک ساعت تفکّر برتر از شصت سال عبادت است، مستفاد می‌شود که کشف و شهود و تفکّر که ارتباط وثیقی با آن دارد، در مرتبه‌ای برتر از عمل قرار دارند. در عین حال، عمل صائب از کشف و شهود منشأ می‌گیرد و با جنبه‌ی تحقّق یافته‌ی معرفت که در حقیقت به موجب مکاشفه امکان‌پذیر می‌شود مرتبط است. می‌توان این گفته‌ی عربی را که علمِ بی‌عمل به درخت بی‌ثمر می‌ماند، دقیقاً به این معنا گرفت که معرفت نظری معرفتی ناقص است، مگر این که از طریق کشف و شهود عرفانی در قالب متحقّق شدن به حقایق آن معرفت به فعلیّت برسد. و این خود به نوعی، به متحوّل شدن و در حقیقت، به «مرگ و رستاخیز» آدمی و بدین‌سان، به شیوه‌ی صحیح عمل می‌انجامد که بی‌هیچ تکلّفی از نحوه‌ی وجودیِ تازه تحصیل‌شده صادر می‌گردد. این بدان معناست که یک چنین معرفت نظری از وظیفه‌ی حقیقی‌اش بازمانده است. فقط کشف و شهود می‌تواند این معرفت نظری را به تحقّق‌یابی عینی که به نوبه‌ی خود عمل صحیح را نتیجه می‌دهد مبدَّل می‌سازد که البتّه آن عمل صحیح بسته به شرایطی که دست تقدیر برای آدمی رقم زده است، می‌تواند ظاهری یا باطنی باشد. کشف و شهودْ آموزه‌ی مابعدالطبیعی نظری را که همانند

برفی تهذیب کننده در درون ذهن قرار دارد، به آتشی افروخته در مرکز قلب مبدّل می‌سازد؛ آتشی که نه تنها قلب را می‌گدازد، بلکه اعضا و جوارح را نیز حیات می‌بخشد و شور و نشاط تازه‌ای به آن‌ها می‌دهد.

رابطه‌ی میان کشف و شهود عرفانی و عمل در حیات بشر به بیانی که توصیف شد، در چارچوب زمان و مکان، پژواکی از قلمرو اصیل هستی، و تصویری هرچند معکوس از خودِ فعل کیهان‌پیدایی [= تکوین عالم هستی] است. در قرآن کریم، فعلِ آفرینش در آیه‌ای شکوه‌مند، چنین بیان شده است:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید «موجود شو»، پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود (یس، ۸۲).

خلقت به فعلی نسبت داده شده است که در عین حال، هم وجود می‌بخشد و هم علی‌القاعده به همه‌ی موجودات علم دارد. فعل خدا، هم «کلمه» یا «لوگوس» (*الکلمة*) است و هم عقل (*العقل*). بنابراین، نه فقط خداوند کلمه‌ی کُنْ (باش!) را بر زبان می‌راند، بلکه ریشه‌ی معنوی (**ملکوت**) همه‌ی موجودات در حضور حضرت او مقام دارد، همان‌طور که بلافاصله پس از آیه فوق می‌فرماید:

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ و إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

پس [شکوه‌مند و] پاک است کسی که ملکوتِ هر چیزی در دست او است و به سوی او است که بازگردانیده می‌شوید (یس، ۸۳).

بنابراین، فعل الاهی با مکاشفه‌ی الاهی در ذاتِ اشیاء، *اعیان* آن‌ها، یا بنا به اصطلاحات قرآنی که هم اینک ذکر شد، **ملکوت** آن‌ها که در آن واحد، هم به معنای «سلطه» و هم به معنای مراتب والاتر واقعیّت یا عالم معنا است، پیوندی ناگسستنی دارد.[4]

به‌علاوه، در مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی عرفان اسلامی که مستقیماً بر وحی قرآنی بنیاد شده است، خلقت عالم هستی به صورت «دمیدنِ» خداوند بر مُثُل اعلای ثابت (*الاعیان الثابتة*) که همان علم خداوند به همه‌ی موجودات و نیز ذات روحانی آن‌هاست، تصوّر شده است. «نَفَسِ رحمان» (*نَفَس الرحمن*) امکانات الاهی را به صورت موجودات خارجی، به منصه‌ی ظهور می‌رساند. فعل الاهی عالم را از طریق مکاشفه خلق می‌کند؛ عالمی که خود نتیجه‌ی مکاشفه‌ی الاهی در ذات خود *است*؛ زیرا خداوند برای مکاشفه جمال خود عالم هستی را آفرید.(5)

هم‌چنین به اعتقاد فلاسفه‌ی اسلامی نظیر ابن‌سینا، اصل گوهر عالم هستی ماحَصَل مکاشفه‌ی الاهی در ذات خود است. وجود واجب (*واجب‌الوجود*) با مکاشفه [= تفکّر در] ذات خود عقلِ اوّل را وجود بخشید و عقل اوّل عقل دوّم را، تا رسید به عالم کون و فساد که انسان در آن مقیم است.(6) مکاشفه و وجود، دانش و هستی، در هم تنیده‌اند و در بالاترین مرتبه، فعل و خودشناسی خداوند نهایتاً یکی است.

در فرآیند متحقّق شدن به حقایق معنوی که به نحوی عکس فعل کیهان‌پیدایی است، یعنی سیر و سلوکی است در قوس صعودی (*القوس الصعودی*) برای طیّ همه‌ی مراتبی که به موجب فعل کیهان‌پیدایی در مراحل قوس نزولی (*القوس النزولی*) تجلّی کیهانی به وجود آمده‌اند، مکاشفه و عمل یک‌بار دیگر در هم می‌آمیزند. کشف و شهود به عمل صحیح می‌انجامد و عمل، وقتی در قالب ریاضت معنوی باطنی و نیز اعمالی ظاهری تصوّر می‌شود که در حالتی صحیح مسِ نَفْس را به کیمیای باطنی می‌سپارند و باب کشف و شهود را به روی آدمی می‌گشاید. ولی از آن‌جا که باید علم داشت تا عمل کرد، کما این که پیش از این گذشت، کشف و شهود عرفانی همیشه به یک شیوه‌ی اصیل، مقدّم بر عمل است.

بـدین‌سان، در جـامعه‌ی اسـلامیِ سنّتی مـرد کشـف و شـهود عـرفانی محترم‌تر از مرد عمل است، همان‌طور که در این **حدیث** معروف آمـده است:

يُوزَنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِدَادُ الْعُلَمَاءِ وَ دَمُ الشُّهَدَاءِ فَيُرَجَّحُ مِدَادُ الْعُلَمَاءِ عَلَىٰ دَمِ الشُّهَدَاءِ

روز قیامت مرکّب عالمان و خون شهیدان را بـا هـم مـی‌سنجند و مرکّب عالمان را بر خون شهیدان برتری می‌دهند.

ولی دقیقاً به همین دلیل، در اسلام رهبانیّت وجـود نـدارد؛ زیـرا اسـلام جامعـه‌ی «راهبان متأهّـل» است؛(7) زیـرا قانـون الاهـی اسـلام (هـمان **شریعت**)، هم قانون عمل است و هم طـریقی کـه نـفس را مـهیّای پـرواز عارفانه در عالم معنا می‌کند؛ زیرا بنا به بسیاری از عوامل دیگر، مرکب و خون هرگز به‌کلّی جدای از هم نبوده‌اند و نظام اسـلامی در درون خـود تعادلی میان کشف و شهود عرفانی و عمل برقرار داشته است که صِرف بحث و فحص نظری درباره‌ی موضوع از خارج، از عهده‌ی فهم کامل آن بر نمی‌آید. مادام که آدمی سهمی عملی در سنّت ندارد و از لطف یا **برکت** ناشی از مناسک آن و دیگر صور قدسی بی‌نصیب است، درک و فهم این واقعیّت که کشف و شهود عرفانی و عمل مکمّل هم‌اند، برای او به‌غایت دشوار است. امروزه اغـلب در جـهان غـرب، دستِ بـر قـضا تـفکّراتـی انتزاعی، هم درباره‌ی کشف و شهود عرفانی و هم درباره‌ی عمل صورت می‌گیرد و به طبقه‌بندی منطقی آن‌ها مبادرت می‌شود، ولی جز در موارد جدا افتاده، کم‌تر کسی بـه‌طور صـحیح بـر حسب آن‌هـا زنـدگی و رفـتار می‌کند، و در نتیجه، این واقعیّت که این دو در باطن مکمّل هم‌اند، معمولاً مغفول و مجهول می‌ماند. در دنیای مـتجدّد بسـیار مـی‌شود کـه از زبـان افرادی برخوردار از شناخت نـظری نسـبت بـه سـنّت، و در عـین حـال،

بی‌نصیب از سهم عملی در آن، می‌شنویم که فلان و بهمان شیوه‌ی زندگی با طریق عمل و فلان و بهمان شیوه دیگر با طریق کشف و شهود عرفانی منطبق است. [نیز می‌شنویم] که باید فلان عمل را بر طبق یک منبع سنّتی خاصّ انجام داد، و به بهمان طریق، بر طبق منبع سنّتی دیگر به مکاشفه پرداخت؛ چنان که گویی کسی قطعات هنری را از بخش‌های مختلف عالم برای یک نمایش موزه‌ای گرد بیاورد. با این همه، هرچند همه‌ی منابع سنّتی اصیل وثاقت و حجّیّت دارند، نه با صرف درک و دریافت تعالیم نظری مندرج در آن منابع، فهم آن‌ها میسّر می‌شود و نه افرادی که خود تابع سنّت مشخّصی نیستند، صلاحیّت گزینش و گلچین کردن از آن میان را دارند؛ افرادی که با دست زدن به چنین گزینش و گلچینی خود را در مقام حَکَم سنّت‌های خدادادی قرار می‌دهند.

بنابراین، این همه انسان‌های متجدّد که تنها بر کتاب‌ها اعتماد و اتّکاء دارند و فقط حرف سنّت را می‌زنند، بی‌آن که عامل به آن باشند، هرگز قادر به انجام دادن عمل صحیح به معنای معنوی کلمه نیستند، چه رسد به این که به مراتب کشف و شهود دست پیدا کنند؛ کشف و شهودی که در شکل ناب خود که تنها در این صورت تأثیر معنوی بر جای می‌گذارد، فقط متعلّق به عالم سنّتی است. انسانی که عامل به یک طریقت معنوی نیست، از تجربه‌ی آن یقین باطنی، آن اتّصال باطنیِ وجود خویش به الوهیّت محروم است؛ تجربه‌ای که به موجب آن، عمل، به تجسّم اصول ثابت[8] و شاه‌راه نیل به عالَم کشف و شهود مبدّل می‌شود، و در این مقام، مرتبه‌ی وحدتی را ایجاد می‌کند که به یُمن آن کشف و شهود عرفانی و عمل در وحدتی ناگسستنی پیوند می‌یابند.[9] در حقیقت، مگر یاد خدا (ذکر)، یعنی عمل اصلی عرفان اسلامی غیر از چنین پیوندی میان کشف و شهود عرفانی و عمل در بالاترین مرتبه‌ی آن‌هاست؟ فرق فارقی است میان

انسانی که عامل به سنّت نیست و «به لحاظ وجودی»، در اتّصال با عالمی سنّتی عمل نمی‌کند و انسانی که در چنین عالمی سهیم است، به‌خصوص اگر کسی باشد که سهمی فعّال در آن دارد و زندگی خویش را با آگاهی از این حقیقت توأم می‌سازد که بر طبق آیه قرآنی «**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**» محرّک و مشوّق لحظه‌لحظه‌ی زندگی وی «دست» خداوند است. همان‌طور که عارف مسلمان ابن عطاءاللّه اسکندری می‌نویسد:

> غافل چون صبح کند، می‌اندیشد که چه کند و عاقل می‌اندیشد که خدا با او چه خواهد کرد.(10)

حتّی در بافت عالم سنّتی، فرق فارقی میان این دو وجود دارد و در عالمی مانند عالم متجدّد که بسیاری از ساکنانش نسبت به سنّت، یا در غفلت کامل به سر می‌برند و یا در بهترین حالت، فقط یک فهم نظری محض و هوشمندانه از آن دارند، حقیقتاً این فرق بسی عظیم‌تر است. وضع و حال انسان در دنیای متجدّد امکان زندگی سنّتی به نحوی فعّال و مؤثّر و نیز امکان گشودن باب دنیای کشف و شهود در گرماگرم اوضاع و احوال ظاهری را از دید او مخفی می‌دارد؛ چه این اوضاع و احوال ظاهری اگر فقط از بیرون نگریسته شود، مخالف با چنین امکاناتی و ناسازگار با حیات معنوی به نظر می‌رسد.(11)

وقتی به امکانات موجود برای عمل به حیات عرفانی در سنّت اسلامی می‌پردازیم، در نگاه نخست خود را با موقعیّتی مواجه می‌یابیم که ظاهراً امکان حیات عرفانی در آن وجود ندارد، البتّه اگر این حیات را نوعی از انواع رهبانیّت بدانیم که در مسیحیّت یا آیین بودا مشهود است. بر طبق گفته‌ای مشهور مبنی بر این که «در اسلام رهبانیّت نیست»، در این آیین، رهبانیّت ممنوع است، ولی این ممنوعیّتِ تشکیلاتی به هیچ وجه به معنای مسدود بودن باب حیات عرفانی نیست. به عکس، معنویّت

اسلامی که ذاتاً عرفانی است، مستقیماً بر کشف و شهود مبتنی است و همان‌طور که در بالا بیان شد، در جان هر مسلمان، گرایش به کشف و شهود که با مبارزه (**جهاد**) همراه است، در معنای باطنی کلمه متضمّن رفع همه‌ی موانعی است که حجاب حقیقتِ مطلق‌اند و آن را غیرقابل دسترس می‌سازند.[12] همان‌طور که در فصل پیشین گذشت، عرفان اسلامی، یعنی تجلّی اصلی طریقت باطنی اسلام، امکان قوی‌ترین حیات کشفی را در درون خود داراست، ولی نه به دلیل این که به تعبیر برخی مستشرقان، عرفان اسلامی یک رهبانیّت گمراه[۱] است،[13] بلکه به این دلیل که چنین منظری ذاتاً در وحی اسلامی نهفته است و جوهره‌ی آن را تشکیل می‌دهد.

و امّا اصل وحدانی اسلام اجازه نمی‌دهد که این طریق کشف و شهود به صورت یک سازمان اجتماعی جداگانه، در خارج از چارچوب مقرّر شده از طریق احکام قانون الاهی یا **شریعت** متبلور گردد. این کشف و شهود باید به عنوان ساحت باطنی آن قانون، و به لحاظ تشکیلاتی، به عنوان سازمانی تلفیق شده در الگوی اجتماعی اسلامی، لاینفکّ از آن باقی بماند.[14] در نتیجه، غالباً بلندمرتبه‌ترین عارفان حیات عرفانی خویش را با قوی‌ترین شیوه‌های فعّالیّت همراه ساخته و طیّ همه‌ی تاریخ اسلام، عارفان برجسته‌ی مسلمان به عنوان دانشمند، هنرمند، معلّم و حتّی وزیر و حاکم معروف بوده‌اند. در این قبیل موارد، حیات عرفانی باطن اعمال آن‌ها را تقویت کرده و بدان‌ها معنا داده است، به جای این که به هیچ وجه چیزی از تأثیر یا شایستگی آن اعمال بکاهد.

در مورد زنان، مردمی با یک سابقه‌ی مسیحی و آشنا با تمایز میان

---

۱ - *monachism érrant*، ظاهراً مراد از این تعبیر آن است که عرفان اسلامی نوعی رهبانیّت است که در خارج از مسیر اسلام حرکت می‌کند (م).

مریم و مارتا[۱] و نیز آشنا با شخصیّت قدّیسه‌ها و عارفان زن مسیحی برجسته‌ای مانند هیلدگارد اهل بینگن و کاترین اهلِ سِینا نمی‌توانند به‌راحتی درک کنند که در اسلام چگونه یک زن می‌تواند از حیات عرفانی برخوردار باشد. گذشته از برخی از زنان تارک دنیا مانند رابعه عَدَویّه که یکی از بی‌شمار اولیاء و عارفان زن در اسلام است، بیش‌تر عارفه‌های مسلمانان همانند مردان، امکان برخورداری از حیات عرفانی را در چارچوب خودِ نظام اجتماعی مسلمانان یافته‌اند. تن دادن به تقدیر خود به عنوان همسر و مادر که ضرورتاً با مشکلات روزانه همراه است و تسلیم خویش به موقف و تکالیف اجتماعی با وقوف به این که چنین تسلیمی در حقیقت به معنای سپردن خویش به اراده‌ی الاهی است، بیش‌تر زنان مسلمان را به یک حیات باطنی شدیداً عرفانی سوق داده است. این حیات در گرماگرم آن نوع حیات عملی که به دست تقدیر برای آن‌ها رقم خورده، موجود است و با آن درآمیخته است. تن دادن زن مسلمان به نقش و تکلیف خویش به همان صورت که در تعالیم اسلامی مقرّر است، پژواک و بازتاب همان مقام **فقر** معنوی و حتّی ***فنا*** یا «فانی شدن» در خداوند است، و چون با تقوا و اخلاص حقیقی به آداب و اعمال معنوی همراه شود، می‌تواند به این مقامات بینجامد. در اسلام، حیات عرفانی، هم برای مردان و هم برای زنان، نه در خارج از ضوابط عملی زندگی بنا بر تعیین **شریعت**، بلکه در درون همان ضوابط قرار گرفته است؛ و البتّه همیشه موارد و شرایط استثنایی بنا بر مشیّت خداوند امکان‌پذیر است.

در اسلام، اساسی‌ترین رابطه‌ی میان کشف و شهود عرفانی و عمل را

---

۱ - این دو نام اشاره به داستان دو خواهر در انجیل لوقا، ۴۰ ـ ۴۱، است که یکی از آن‌ها زنی فعّال و پرکار بود و دیگری با خیال راحت بر روی زمین می‌نشست و به حرف‌های عیسی (ع) گوش می‌داد (م).

می‌توان در دعا، به‌خصوص دعای کامل یا یاد خدا (ذکر)، چنان که معمولِ عارفان مسلمان است یافت. در ذکر، کشف و شهود عرفانی و عمل اتّحاد می‌یابند. عمل کامل که همان ذکر است، به **کشف و شهود** یا **مشاهده** می‌انجامد، در حالی که خود کشف و شهود همان ذکر است؛ چرا که ذکر با «متعلّق ذکر» (*مذکور*) متّحد می‌شود؛ در ذکر کامل، *ذاکر* با ذکر و *مذکور* در وحدتی متعالی متحّد می‌شوند؛ وحدتی که از دوگانگی میان کشف و شهود و عمل، معرفت و وجود و عالِم و معلوم فراتر است و در ساحت آن، همه‌ی دوگانگی‌ها در آغوش وحدت اساسی و در عین حال ازلی، فرو می‌روند.(15)

به‌علاوه، در ذکر یا نیایش وحدانی می‌توان میان عمل شهودی و و شهود عملی تشخیص داد و همه‌ی روش‌های اوراد و اذکار عرفان اسلامی، اگر تحت هدایت پیر طریق و در بافت محافظ راست‌اندیشی سنّتی به عمل درآیند، گونه‌هایی از عمل شهودی در بالاترین مرتبه‌ی آنند؛ عملی که در نهایت، به وصال به خداوند منتهی می‌شود؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گذشت، فرآیند متحقّق شدن به حقایق، به یک معنا عکسِ عملِ کیهانْپیدایی است. نتیجه‌ی گذشتن از قوس صعود (*القوس الصعودی*) در راه بازگشت به مبدأ و منبع مطلق از طریق عمل عرفانی، عبور از مقام جدایی علم و وجود به مقام اتّحاد و یگانگی آن دو است. در نتیجه، به طریقی اسرارآمیز، فاعل عمل عرفانی قادر است با همین عمل از وجود محدود خویش به عنوان فاعل، تعالی جوید. راز این تناقض در این واقعیّت است که آدمی در مقامِ ذکر، مباشر یک عمل است، ولی عملی که مسبوق به مکاشفه است، عملی که یک مرتبه‌ی وجودی نیز هست، عملی که در نهایت، نه عمل انسان، بلکه عمل خداست. از این رو، به همان‌سان که عالَم از طریق «کلمه‌ی خدا» آفریده شده، باز هم از طریق

کلمه‌ی حضرت او ــ یعنی همان **ذکر** که به صورتی اسرارآمیز همان عمل انسانِ سهیم در فعل لایتغیّر و ازلی خداست ــ عالم خلقت بر نردبان وجود بالا می‌رود و در نهایت، به مبدأ مطلق خویش باز می‌گردد. نیایشِ کامل یک عمل شهودی است که به عرفان ناب و مآلاً به «وحدت» [= وصال] منتهی می‌شود.

در مورد عرفان عملی، باید گفت این نیز همان **ذکر** است که از منظر دیگری نگریسته می‌شود. عرفان اسلامی یک گونه عرفان منفعلانه نیست، بلکه **سیر و سلوکی** در جست‌وجوی معرفةالله است که ماحصل دست‌یابی به این معرفت، نیل به وحدت، و غلبه بر جدایی میان انسانِ در وضع و حال هبوط یافته و انسانِ در مقام ***انسان کامل*** [و کون جامع] است؛ همان انسان کاملی که از اتّحاد سرمدی با خداوند بهره‌مند است؛ زیرا او آئینه‌ی تمام‌نمایی است که اسماء و صفات الاهی در آن جلوه‌گرند.(16) بنابراین، در همان روش عرفان اسلامی یا **ذکر**، از آن حیث که این روش با صور عدیده‌ی اندیشه (**فکر**) همراه است، کشف و شهود فعّالانه‌ی حقایق معنوی حضور دارد. برای کسانی که عملاً قدم در راه می‌نهند، یعنی ***سالکون***، در مقابل، اعضای طریقه‌های متصوّفه که به صِرف متبرّک بودن به فیض تشرّف خرسنداند (***متبرّکون***)، همه کار و بار معنوی پیوسته با عنصر کشف و شهود عملی همراه است که در این عرفان، پیش‌روی در طریق معنویّت، با مشارکت فعّالانه‌ی کلّ وجود سالک دست می‌دهد.

این همه، تبیین می‌کند که چرا در اسلام خاتم سلیمان یکی از رمزهای انسان کامل است که تجسّم تامّ و تمام حقیقت است، و **ذکر** به‌تمامی در آن به مرحله‌ی عمل درآمده است. در این رمز، مثلّثی که قاعده‌ی آن به طرف آسمان است رمز عرفان، و مثلّث دیگری که در حالت عکسِ آن قرار گرفته، رمز عمل است.(17) به موجب همین هماهنگی و پیوند کامل میان

این دو، عمل عارف، هم شمشیری می‌شود که حقیقت را از خطا تمیز می‌دهد و هماهنگی و عدالت برقرار می‌سازد و هم قلم‌مویی است که زیبایی عالم معنا را بر صفحه‌ی زمان و مکان نقش می‌کند، و از این رهگذر، بابِ بازگشت به آن عالم را از طریق تدبّر در همان صور زیبایی که بدین‌سان خلق شده است می‌گشاید.

رابطه‌ی میان عمل و کشف و شهود عرفانی که در اساسی‌ترین مرتبه به عنوان دعای کامل توصیف شده است، در سطح طبیعت‌پژوهی و خلّاقیّت هنری نیز بازتاب یافته است. یقیناً علم اسلامی، آدمی را بر شناخت طبیعت و عمل بر روی آن توانا ساخته است و نمونه‌ی آن در کشاورزی، طبّ و مانند آن مشهود است. ولی هدف نهایی این علم آن بود که آدمی بتواند در طبیعت تدبّر کند و با کمک آن برای اصلاح خود بکوشد و بر مبنای شناختی عرفانی که از این راه حاصل می‌آید، به بازسازی خویش بپردازد. علم اسلامی به فرآیندی اهتمام داشت که به طبیعت به عنوان تجلّی الاهی (**تجلّی**) امکان می‌داد تا بر نفس انسان عمل کند؛ کما این که امکان «عمل» انسان بر طبیعت از طریق تدبّر در تجلّیات آن را فراهم می‌ساخت.(18) بدین‌سان، علم اسلامی با نوعی عینیّت‌دهی به طبیعت به راه افتاد و به موجب همین عینیّت‌دهی، آن را «موضوع» پژوهش برای نیل به معرفتی وحدانی قرار می‌داد؛ معرفتی که در نهایت، انسان را با مَثَل اعلای خود او و نیز مَثَل اعلای طبیعت متّحد می‌ساخت، به‌طوری که طبیعت تبدیل به یک «تو»، یک گواه نزدیک بر حضور الاهی می‌شد. به‌علاوه، در منظر اسلامی، عمل بر روی طبیعت، همیشه تحت نظم و قاعده درآمده و در چارچوب حدّ و مرزهایی محفوظ مانده است؛ زیرا مسلمان سنّتی نیک می‌داند که سعادت نهایی نه با عمل بی‌فرجام که در ساحت ظاهر به سوی چپاول و تخریب طبیعت میل می‌کند، بلکه با

عمل باطنی بر روی خود شخص، برای رام کردن طبیعت نازله‌ی خویش و به تعبیر عارفان مسلمان «مسلمان کردن شیطان وجود خویش» دست می‌دهد.

علم متجدّد که شاخصه‌اش همین فقدان کامل ساحت عرفانی [=کشف و شهودی] است، از قرن هفدهم به بعد، در تقابل مستقیم با این منظر، سعی داشته با بسط هر چه بیش‌تر «مرز عینیّت[19]» حدّ فاصلی میان انسان و طبیعت ترسیم کند که در نتیجه، همین «عینیّت» در نهایت، سر از بیگانگی کامل انسان از محیط طبیعی خود در آورده است و این بیگانگی همراه با نظریّه‌ای درباره‌ی عمل به عنوان ظاهری کردن ستیزه‌جویانه‌ی نیروی بشر با هدف غارت و چپاول خیره‌سرانه‌ی طبیعت، عالَم را به ورطه‌ی بحران زیست‌محیطی کنونی‌اش کشانده است. رابطه‌ی میان کشف و شهود عرفانی و عمل در علوم اسلامی درباره‌ی طبیعت که مأخوذ از همان رابطه‌ی اصیل فوق‌الذکر است، حاوی پیامی به‌غایت مهمّ برای انسان متجدّدی است که به یافتن وسیله‌ای برای نجات خویش از فاجعه‌ای می‌اندیشد که در واقع، مولود حماقت خود او است.

در هنر اسلامی نیز رابطه‌ای وثیق میان کشف و شهود و عمل موجود است که این واقعیّت را که در نظام اصیل هستی، این دو مکمّل یکدیگرند، در عالم صور محقّق می‌سازد.[20] بدیهی است که هنرمند چیزی را می‌سازد، یعنی به نحوی از انحا بر روی مادّه کار می‌کند. ولی از آن‌جا که از الگوها، هنجارها، انتظام‌ها و آداب سنّتی که خود مأخوذ از کشف و شهود و ثمره‌ی آنند تبعیّت می‌کند، عمل وی مولود و محصول کشف و شهود است. در مورد بسیاری از هنرمندان سنّتی که خود دستی در آداب معنوی دارند، مرحله‌ی ساختن و عمل کردن، بر ثمره‌ی مستقیم مکاشفه‌ی خود آن‌ها و نیز ثمره‌ی مکاشفه‌ی اساتید سَلَف که از طریق

مجاری سنّتی به ارث برده‌اند مبتنی است. در نتیجه‌ی همین امر، جلوه‌های عدیده‌ی هنر اسلامی خود یار و یاوری برای کشف و شهوداند. صور عدیده‌ی هنر اسلامی، خواه محوّطه‌ی یک مسجد، خواه یک طرح اسلیمی، خواه یک بیت شعر عارفانه و خواه یک تصنیف موسیقایی سنّتی، همه به کار تقویت بال‌های نفس برای پرواز عرفانی به سوی عرش ملکوت می‌آیند. در حقیقت، صور زیبای آن‌ها تجدید خاطره‌های متعدّد از زیبایی‌های بهشت است که آدمی حتّی در این منزل‌گاه زمینی می‌تواند بر بال‌های کشف و شهود معنوی آن‌ها را شهود کند. این آثار هنری صور زیبایی هستند که نفس آدمی را ظاهری و بیرونی نمی‌کنند، بلکه آن را به سوی مرکز خویش سوق می‌دهند. در هنر اسلامی نیز، همانند علوم طبیعی اسلامی، کشف و شهود عرفانی و عمل در هم تنیده و مکمّل یکدیگرند؛ هرچند در عین حال، همان رابطه‌ی ذومراتبی که بر طبق آن کشف و شهود بر عمل تقدّم دارد همیشه محفوظ است. به‌علاوه، رابطه‌ی مشهود در این حوزه‌ها چیزی نیست، مگر به کارگیری رابطه‌ای اصیل که در حیات معنوی میان آن‌ها موجود است؛ رابطه‌ای چندان اساسی که، هم در تمامی جلوه‌های اصیل خود اسلام و هم در تمامی جلوه‌های علم و هنر آن مشهود است.

تا آن‌جا که به ابعاد عملی و اجرایی حیات معنوی انسان مربوط است، رابطه‌ی کامل و مثالی میان کشف و شهود و عمل را هر مسلمانی در زندگی پیامبر اکرم (ص) که لاجَرَم اسوه‌ی همه‌ی شیوه‌های زندگی معنوی در اسلام است می‌تواند یافت. اگر هستند کسانی که تحت تأثیر تجدّدگرایی، می‌خواهند اهمّیّت حیات عرفانی را در اسلام دست کم بگیرند، فقط کافی است حیات پیامبر (ص) را، هم پیش از بعثت و هم طیّ بیست و سه سالی که بر روی زمین نبوّت داشت در مطالعه بگیرند.

پیامبر (ص) در هر دو دوره، شدیداً خود را وقف کشف و شهود می‌کرد و بیش‌تر اوقاتش را در انزوا می‌گذرانید؛ در حالی که در همان زمان، تاریخ بشر را با مجموعه اعمالی با پیامدهایی چندان دامنه‌دار که از دایره‌ی فهم اصطلاحات بشری عادی خارج است و در افق خیال نمی‌گنجد متحوّل ساخت. به‌علاوه، اگر هستند کسانی که می‌خواهند زیاده از حدّ بر اهمّیّت عمل ظاهری و بیرونی تأکید بورزند و عمل محض را به صورت غایتی فی‌نفسه بستایند، باز هم فقط کافی است در اعمال پیامبر (ص) بنگرند که همیشه در حکم اطلاق و به کارگیری اصولی بودند که ریشه در کشف و شهود داشته و از شناخت مرتبه‌ی الاهی مأخوذ بودند.

البتّه کسی حق ندارد که مدّعی نیل به مرتبه‌ی کمالی در حدّ پیامبر باشد، یا به نیل به چنین مرتبتی امید ببندند، ولی همان هماهنگی میان کشف و شهود عرفانی و عمل، هماهنگی میان قلبی که در محضر الاهی از سکینه و آرامش برخوردار است و ذهن و جسمی که با عزم راسخ به عمل مشغول است و این همه را با تسلیم به اراده‌ی الاهی همراه کرده است ــ که نمونه‌اش در زندگی مثالی پیامبر اسلام (ص) مشهود است ــ تجسّم کامل رابطه‌ی آرمانی میان کشف و شهود عرفانی و عمل و واقعیّتِ مکمّلِ هم بودن آن دو برای مسلمانان است. بدین‌سان، پیامبر اسلام (ص) هم‌چنان نمونه‌ی کاملی (*اسوه‌ای*) است که باید از او تبعیّت کرد و به صورتی خیره کننده، کمالِ عمل شهودی و شهود عملی را در او به عیان دید و وحدت کشف و شهود و عمل را در آن ***جامع اضداد***[1] که فوق هر گونه ثنویّت و تضادّ است به نظاره نشست. بر اساس اسلام، هدف زندگی بشر این است که مطابق اراده‌ی الاهی عمل کند و مآلاً، از راه تهذیب نفس، به چنان مرتبه‌ای از معرفت و کشف و شهود نائل آید که

1 - coincidentia oppositorum

خدا را در همه‌جا نظاره کند. پیامبر اسلام (ص) وجود کاملی بود که در لحظه‌لحظه‌ی زندگی‌اش بر طبق اراده‌ی الاهی عمل می‌کرد، چشم به حقایق الاهی دوخته بود و خداوند را، هم در ورای تجلّیات حضرتش و هم در جای‌جای آفرینشش شهود می‌کرد. بدین‌سان، تجلّی کامل این واقعیّت را که کشف و شهود و عمل مکمّل هم‌اند ـ واقعیّتی که در بطن راه و روش زندگی اسلامی خفته است و در بالاترین مرتبه‌ی معنایی‌اش، وصف بارز روشِ اصلی متحقّق شدن به حقایق در معنویّت اسلامی است ـ در حضرت پیامبر (ص) می‌توان یافت. اسوه‌ی پیامبر نه فقط هم‌چنان برای مسلمانان برترین اسوه است، بلکه برای کسانی هم که در دنیای متجدّد بر آنند که بار دیگر دو شیوه‌ی کشف و شهود عرفانی و عمل را هماهنگ و موزون سازند و وحدتی به حیات بشر ببخشند، حائز منتهای اهمّیّت است؛ بشری که استغراق کامل در کثرت و تن دادن به عمل پراکنده، زندگی‌اش را از کیفیّت و معنای روحانی تهی ساخته است و حتّی او را به فرو ریختن همین تعادل میان نفس و بدن که همه‌ی زندگی بشر بدان وابسته است و بدون آن، حقیقت ذاتی بشر را حیوانیّت عارضی‌اش فرو می‌بلعد تهدید می‌کند.

پی‌نوشت‌های فصل ۶

۱ ـ این بدان معنا نیست که باید حیات عرفانی در شکل نهادینه‌ی آن را به صورتی که در سنّت‌های دیگر موجود است تحقیر کرد؛ کما این که بسیاری از مسلمانان متجدّد چنین می‌کنند. خود پیامبر اسلام (ص) علاقه‌ای مخصوص به راهبان مسیحی داشت. به هر تقدیر، حیات عرفانی جزء کاملاً ضروری هر سنّت کامل است و صورت و قالبی که در آن سنّت به خود می‌گیرد، کاملاً وابسته به مقدّرات خداوند است. بر این اساس، مسلمانان امروز که خود را مؤمن به خدا و مشیّت او می‌دانند، باید آخرین کسانی باشند که از وجود شیوه‌های زندگی عرفانی در سنّت‌های دیگر که دستِ بر قضا ساختار صوری آن‌ها متفاوت با چیزی است که در اسلام یافت می‌شود انتقاد می‌کنند. این که تجدّدگرایان یکی از دلایل برتری اسلام بر ادیان دیگر را آن می‌دانند که اسلام اجازه نمی‌دهد آدمی حیات عرفانی را در قالبی متمایز از عمل دنبال کند، معلول فهم کاملاً ناصواب آن‌ها از دین به‌طور عامّ، و اسلام به‌طور خاصّ است. ولی برخی مسلمانان متجدّد که برای فرونشاندن انتقادات کوته‌بینانه‌ی غربیان متجدّد بی‌تاب شده‌اند و **احادیث** بی‌شمار پیامبر اکرم (ص) درباره‌ی برتری کشف و شهود عرفانی بر عمل را از یاد برده‌اند، دقیقاً چنین ادّعایی دارند.

در خصوص ضرورت حیات عرفانی در سنّت‌هایی که حیات عرفانی آن‌ها به شیوه‌ی رهبانی است، ر.ک. به:

F. Schuon "The University of Monasticism" in *Light on the Ancient Worlds*, pp. 119-135.

2. See T. Burckhardt, "The Foundations of Islamic Art", in his *Sacred Art in East and West*, trans. by Lord Northbourne, Bedfort, Middlesex, Perennial Books, 1967; and his "Perennial Values in Islamic Art", in his *Mirror of the Intellect*, trans. and ed. W. Stoddart, Albany (NY), State University of New York Press, 1987, pp. 219-230.
3. See F. Schuon, *Understanding Islam*, pp. 18-19.

۴ـ در جهان‌شناسی اسلامی سنّتی، **ملکوت** (حوزه‌ی حاکمیّت) برای اشاره به یک مرتبه‌ی وجودی یا «حضور الاهی» که دونِ عالم مقرَّب یا **جبروت** (حوزه‌ی قدرت) و فوق عالم مادی و یا **ملک** قرار دارد به کار رفته است. ولی در آن آیه‌ی قرآنی که هم اینک ذکر شد، **ملکوت** به اعتقاد بسیاری از مفسّران سنّتی قرآن، به ریشه‌ی [= کُنه] معنوی موجودات اشاره دارد که، هم ذات آن‌هاست و هم بالاترین مرتبه‌ی وجودی آن‌ها که «در دست خداوند است. ر. ک. به:

F. Schuon, *Dimensions of Islam*, Chap. II and S. H. Nasr, *Seience and Civilization in Islam*, pp. 92ff.

۵ـ ر. ک. به: ابن عربی، ***فصوص الحکم***، تصحیح عفیفی، قاهره، ۱۹۴۶، فصل اوّل. در آن‌جا، این آموزه به طور کامل تشریح شده است. هم‌چنین ر. ک. به:

Ibn 'Arabī's *The Wisdom of the Prophets*, by T. Burckhardt, trans. from French by A. Culme-Seymour, Aldsworth, Gloucestershire, 1975, pp. 8ff; T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, pp. 64-72; T. Izutsu, *A Comparatiue Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Part One, Chaps. xi, xii and xiii;

و سیّد حسین نصر، **علم و تمدّن در اسلام**، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹، فصل سیزدهم؛

W. Chittick, The *Self-Disclosure of God*, Albany (NY), State University of New York Press, 1998,

در اثر اخیر، جهان‌شناسی ابن‌عربی به‌تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

۶ـ درباره‌ی وجودشناسی و جهان‌شناسی ابن سینا، ر. ک. به: **نظر متفکّران اسلامی دربارهٔ طبیعت**، فصول یازدهم، دوازدهم و سیزدهم.

۷ـ این تعبیر از شووان است. درباره‌ی این جنبه‌ی جامعه و خانواده‌ی اسلامی، ر. ک. به کتاب وی با عنوان:

The Transcendent Unity of Religions, Chap. VII.

8. See Marco Pallis, “The Active Life”, in his *The Way and the Mountain*, Peter Owen, 1991, pp. 36-61.

۹ ـ همان‌طور که در فصل پیشین بیان شد، البتّه استثنائات نادری وجود دارد که در عرفان اسلامی از آن‌ها به ***افراد*** تعبیر می‌شود؛ کسانی که از برخی تجارب معنوی از طریق عالم بالا برخوردار شده‌اند، بدون این که به‌طوری نظام‌مند به یک طریق معنوی منظّم عمل کرده باشند. ولی این فقط استثنایی است که قاعده را اثبات می‌کند و به هر حال، از حوزه‌ی اختیار انسان خارج است. یقیناً چنین استثنائاتی نمی‌توانند بهانه‌ای باشند برای کسانی که به‌جدّ از عملِ به یک سنّت سرباز می‌زنند و در عین حال در پی اشراق هستند.

10. P. Nwiya, *Ibn ‘Atâ’illâh et la naissance de la confrérie šâdilite*, no. 106. See also V. Danner, *Ibn ‘Atâ’illâh’s Sufi Aphorisms*, p. 40, no. 114,

در این اثر، ترجمه‌ی نسبتاً متفاوتی از این عبارت صورت گرفته است.

۱۱ ـ بسیاری از افرادِ برخوردار از گرایش عرفانی که در دنیای متجدّد درصدد تبعیّت از یک طریق سنّتی‌اند، از قبول اسلام به‌طور عامّ و عرفان اسلامی به‌طور خاصّ سرباز زده‌اند، و دلیل آن هم این تشخیص ظاهری آن‌هاست که فکر می‌کنند تقاضاهای اسلام از زندگی در سطح عملی آن با شرایط تحمیل شده از سوی دنیای متجدّد ناسازگار است. و دلیل دیگرش نیز شکافی به ظاهر غلبه‌ناپذیر است که زندگی مشایخ صوفیّه و عارفان [مسلمان] را به صورتی که در منابع سنّتی مضبوط است از آن‌چه می‌توان در دنیای متجدّد عمل کرد و با آن زیست جدا می‌سازد. چنین افرادی برخی از گونه‌های تاوان کیهانی و نیز تأثیر **برکتِ** صادر شده از گونه‌ها و آداب سنّتی و جوانب کیفی یک عمل برخوردار از ماهیّت سنّتی در برابر دیدگان خداوند را از یاد برده‌اند. همه‌ی این‌ها عواملی هستند که به نحوی خارق‌العاده، اموری را که تحصیل آن‌ها در شرایط عادی‌تر در حدّ ذات خود بسیار دشوار است، سهل‌الوصول می‌سازند. این‌ها عواملی هستند که باب دنیای کشف و شهود را از طریق الطاف و برکاتی می‌گشایند که هرگز با صرف یک تحقیق نظری در سنّت و رابطه‌ی میان عمل و شهود عرفانی به صورتی که در منابع سنّتی مضبوط است، نمی‌توان از عهده‌ی محاسبه‌ی ظاهری آن برآمد.

۱۲ ـ «تکوین یک دین به خلق گونه‌ی معنوی و اخلاقی نسبتاً جدیدی می‌انجامد. در اسلام، این‌گونه عبارت از تعادلِ ــ و از منظر مسیحی، تناقضِ ــ میان کشف و شهود و جهاد و سپس میان فقر مقدّس و تمایلات جنسی بی‌ارزش است. یک فرد عرب ــ یا فردی که به دست اسلام به عربیّت درمی‌آید ــ گویی چهار قطب دارد، یعنی بیابان، شمشیر، زن و دین. در عارف این چهار قطب، باطنی می‌شوند. بیابان، شمشیر و زن حالات یا کارکردهای متعدّدِ نفس او می‌شوند».

F. Schuon, *Christianity/Islam-Essays on Esoteric Eumericism*,trans. by G. Polit, Bloomington (IN), World Wisdom Books, 1985, p. 181.

13. See, for example, R. Brunel, *Le monachisme errant dansl 'Islam*, Paris, Librairie Larose, 1955.

۱۴ ـ درباره‌ی رابطه‌ی عرفان اسلامی با شریعت، ر. ک. به:

F. Schuon, *Understanding Islam*, Chap. iv, pp. 106 ff. Schuon, "Imân, Islâm, Ihsân", in his *L'Oeil du coeur*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 150-156; and S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, pp. 121-144.

15. See F. Schuon, *Understanding Islam*, pp. 122 ff.,

در این اثر آموزه‌ی عرفانی **ذکر** به صورتی عالی تشریح شده است.

۱۶ ـ اتّحاد (*وصال*) در عرفان اسلامی به معنای اتّحاد ذات ناقص انسان با خدا نیست؛ زیرا چنین اتّحادی کفر محض است. همان‌طور که در این شعر صوفیانه می‌گوید:

چگونه این مخلوق خاکی می‌تواند با عالم خلوص (مجردات) نسبتی داشته باشد؟ بلکه اتّحاد [= وصال] به معنای آن است و هیچ بودن خود، کیفیّت بندگی (**عبودیة**) کامل در برابر ذات مطلق را درک کنیم و به موجب این آیینه تجلّی اسماء و صفات الاهی شویم. ر. ک. به: ***فصوص الحکم*** ابن‌عربی،

F. Schuon, "the Servant and Union", *Dimensions of Islam*, pp. 46-53.

۱۷ ـ به‌علاوه، این دو مثلّث به طور بدیهی رمز جنبه‌ی فاعلی و نیز جنبه‌ی انفعالی، ذات الاهی و بشری و اتّحاد آن‌هاست. برای شرح و توضیح این رمز ر. ک. به:

Abû Bakr Sirâj ed-Dîn, *The Book of Certainty*, chap. I.

۱۸ ـ درباره‌ی این جنبه از علم اسلامی، ر. ک. به:

S. H. Nasr, *Islamic Studies*, Chap. 13;

و نیز **علم و تمدّن در اسلام**، مقدّمه و فصل سیزدهم.

19. To quote C. Gillespie in his well-known study, *The Edge of Objectivity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

۲۰ ـ ر. ک. به آثار بی‌شمار تی. بورکهارت درباره‌ی این مسأله که نمونه‌هایی از آن‌ها را پیش از این در پی‌نوشت شماره‌ی «۲» نام بردیم.

بخش چهارم

مسلمان معاصر
در میانه‌ی اسلام و دنیای متجدّد

فصل ۷

اسلام در جهان اسلامی امروز

اسلام تقریباً طیّ همه‌ی چهارده قرن تاریخ خود، کلّ «فضای زنده»ی بخشی از عالم را که جهان اسلام نامیده می‌شود پر کرده و هیچ جای خالی برای عناصری که به‌حقّ بتوان آن‌ها را غیراسلامی خواند باقی نگذاشته است. تجلّی زمینی اسلام عملاً با جهان اسلام مترادف بود و هر چیزی در جهان اسلام، از روش شخم زدن زمین‌ها گرفته تا سرودن شعر از روح و قالب اسلام جدایی‌ناپذیر بود. تنها در دوران کنونی ـ که در اثر تعدّی تجدّدگرایی، تجانسی که **شریعت** در یک مرتبه و هنر اسلامی در مرتبه‌ی دیگر خلق کرده بود تا حدّی از میان رفته است ـ می‌توان در جهان اسلام، از اسلام به عنوان عنصری متمایز از عناصر دیگر سخن گفت؛ عناصر دیگری با ماهیّت کاملاً غیراسلامی و حتّی ضدّ اسلامی که به درون جهان اسلام خزیده‌اند، با این هدف که تا حدودی وحدت و تجانس شگفت‌آور آن را از میان ببرند. درست است که در دنیای سنّتی اسلام نیز گه‌گاهی زوال و انحطاط‌هایی از آن‌گونه که مشخّصه‌ی دوران رنسانس اروپاست، هم در هنر و هم در اندیشه، روی داده است، ولی این زوال و انحطاط‌ها به

حدّی حاشیه‌ای و جنبی بودند و گذشته از این، چنان به سرعت حضور معنوی سنّت، آن‌ها را در خود فرو می‌بُرد که به هیچ وجه وسعت و دامنه‌ی آن‌ها با گسترش تجدّدگرایی در جهان اسلامِ امروز قابل قیاس نیست.(1) تلاش‌های فراوان برخی از مستشرقان برای احیای گرایش‌های عقل‌گرایانه‌ی کسانی مانند ابن‌راوندی، محمّدبن زکریّای رازی و ابن‌رشد، و یا برای نشان دادن برخی گلدان‌ها، دیوارنگاره‌ها و نقّاشی‌های طبیعت‌گرایانه در عرصه‌ی هنر که به دولت‌های اموی، عثمانی، مغول و ایرانی برمی‌گردد، به هیچ وجه نمی‌توانند شواهد کوبنده‌ی حضور ماهیّت معنوی سنّت اسلامی را مخفی دارند؛ حضوری که همه‌ی این قبیل پدیده‌های گذرا در جهان اسلام را بی‌اثر ساخته است.

و امّا اینک تا حدّی وحدت جهان اسلام، نه فقط از لحاظ سیاسی در هم شکسته است ــ که البتّه از قبل چنین چیزی در دوران خلافت عبّاسیان روی داده بود ــ بلکه حتّی وحدت دینی و فرهنگی آن نیز، در اثر فرسایش ناشی از غرب‌زدگی، به‌طور بی‌سابقه‌ای از میان رفته است. غرب‌زدگی فرآیندی است که علاوه بر وارد کردن عنصری کاملاً بیگانه به درون جهان اسلام، مستقیماً جهان بیگانه‌ای را به نمایش می‌گذارد که خود به فاحش‌ترین اَشکالِ تفرقه و تناقض مبتلا است. آثار بی‌شماری در جهان غرب با شدّت و ضعف‌هایی در میزان توفیق آن‌ها درباره‌ی جنبش‌های متجدّد در جهان اسلام نگاشته شده است،(2) ولی معدودی از این آثار به بررسی تأثیر تنش‌ها و تناقض‌های درونی خود تمدّن غربی بر خبط و خطایی که معلول عوامل تجدّدخواهانه‌ی کنونی در جهان اسلام است پرداخته‌اند. با نگاهی به اختلاف منظرها و مشرب‌های فیلسوفان، جامعه‌شناسان و آموزش‌گران دانشگاه‌های اسلامیِ امروز، که بازتاب مراکز آموزشی محّلِ تحصیل آنان در قارّه‌ی اروپا، انگلستان یا آمریکا

است، به‌عیان می‌بینیم که الگوی غرب‌زدگی ـ که البتّه تا هم‌اکنون مترادف با تجدّدخواهی بوده است ـ به‌واقع الگوی بسیار پیچیده و بغرنجی است.(3)

گذشته از وقایع تاریخی استعمار و غرب‌زدگی عامل دیگری هم که بازتاب گرایش‌های گوناگون در خود تمدّن غربی است، باید مورد توجّه قرار بگیرد. از آن‌جا که جهان اسلام همیشه جهانی متّحد بوده است، تا دوران کنونی به صورت اندامه‌ای که هر بخش آن وظیفه‌ی خاصّی دارد عمل می‌کرده است. طیّ دوران کلاسیک تمدّن اسلامی، هر بخش از جهان اسلام را به نامِ مهارت آن در علم یا هنری مخصوص، از شمشیرسازی گرفته تا دریانوردی، از ستاره‌شناسی تا **علم کلام** می‌شناختند. در مرتبه‌ای باطنی‌تر، هر یک از امّت‌های اسلامی مانند عرب‌ها، ایرانیان، ترک‌ها، بربرها و سیاهان آفریقا، بر جنبه‌ی تعبّدی خاصّی از اسلام و حتّی بر تفسیر خاصّی از **شریعت** تأکید می‌گذاشتند؛ حال آن که مناسک شریعت و هم‌چنین مابعدالطبیعه‌ی ناب **تصوّف** و مهارت‌های متحقق شدن به حقایق آن، رشته‌ی وحدتی در میانه‌ی این تنوّع و گونه‌گونی بود.

شیوع تجدّدگرایی نه تنها بذر خبط و خطا را در اذهانِ افراد متأثّر از این طرز تفکّر افشاند و بنابراین، رشته‌ی اقتدار اسلام بر آنان را سست کرد، بلکه در جداسازی بیش از پیش بخش‌های مختلف جهان اسلام از یکدیگر نیز مؤثّر افتاد. امروزه از ارتباطات سهل و آسان بسیار سخن می‌رود، ولی واقعیّت این است که ارتباط فکری و فرهنگی میان بخش‌های جهان اسلام امروز، نه فقط کم‌تر از دورانِ به یاد ماندنی خلافت اسلامی، بلکه حتّی کم‌تر از دوران تاخت و تاز مغول است که در آن مراکشی‌ها در کنار ستاره‌شناسان سوری در مراغه، و تحت رهبری

نصیرالدین طوسی به کار مشغول بودند.(4) بخش‌های گوناگون جهان اسلام که طیّ قرن‌ها مکمّل یکدیگر بودند و به صورتی سازمند و متوازن عمل می‌کردند، اینک خود را با [وظیفه]ی بازآفرینی یک نوع تمامیّت از چیزی که همیشه جزئی از یک کلّ بزرگ‌تر بوده و پیوسته به واسطه‌ی اجزای دیگر آن کلّ غنا می‌یافت مواجه می‌یابند.(5)

در نتیجه، با بررسی وضعیّت اسلام و فرهنگ اسلامی در جهان اسلام امروز، می‌بینیم که بخشی از این تمامیّت در یک سرزمین، و بخش دیگری در سرزمین دیگر بهتر محفوظ مانده است. در ناحیه‌ای از ***دارالاسلام*** به بخش‌های خاصّی از **شریعت** به‌طور کامل عمل می‌شود و در نواحی دیگری تقریباً همان بخش‌ها مغفول می‌مانند.(6) در جایی علوم فقهی هنوز در تمامیّت آن‌ها تحصیل و تدریس می‌شود و در جای دیگر علوم کلامی یا برخی علوم سنّتی دیگر. برخی مسلمانان ابعاد صوری **شریعت** را به صورت اَکیدتری پاس داشته‌اند، و برخی دیگر تأکید بیش‌تری بر محتوای باطنی آن دارند و در مورد ابعاد ظاهری آن مراقبت کم‌تری به خرج می‌دهند. در حوزه‌ی هنر قدسی اسلام نیز، برخی زیباترین [هنر]، یعنی قرائت قرآن را، برخی دیگر خوشنویسی و گروه سوّم معماری را حفظ کرده‌اند.(7) برخی هم‌چنان به پوشش سنّتی پای‌بند هستند، ولی در افکار و نگرش‌های خود از کسانی که به اجبار از پوشش سنّتی دست کشیده، ولی روح و روانشان کم‌تر از تجدّدگرایی تأثیر پذیرفته است متجدّدترند.

عوامل تاریخی بسیار، خصوصیات قومی، عوامل اجتماعی و سیاسیِ داخلی و مانند آن، الگویی را پدید آورده‌اند که در آن، می‌توان با فرو پوشاندنِ لایه‌ی عمیق‌تری که امّت‌های اسلامی را متّحد می‌سازد و وحدت و تمامیّت اسلام را به‌نمایش می‌گذارد، مجموعه‌ی بی‌نظم و

نسقی از شیوه‌های متجدّدانه‌ی فکر و عمل را در سراسر کشورهای اسلامی نظاره کرد؛ مجموعه‌ای که، هم خبط و خطاهای دنیای غرب را برملا می‌سازند و هم فرایندهای پیچیده‌ای که این خبط و خطاها را به جهان اسلام کشانده‌اند. در دوران‌هایی که تمدّن اسلامی در اوج اقتدار بود، یعنی زمانی که تجانس این تمدّن حقایق اسلام را در همه‌ی سطوح حیات بشر متجلّی می‌ساخت، یک مسلمان فهیم می‌توانست از راه تماس با هر یک از مراکز بزرگِ نظام اسلامی، به بصیرتی نسبت به تمامیّت این نظام دست پیدا کند. ولی امروزه چنین تجربه‌ای از اسلام در تمامیّت آن، حتّی برای مسلمانی که تنها با بخشی از **دارالاسلام** آشناست، چه رسد به یک فرد غریبه، به‌آسانی دست نمی‌دهد. در حوزه‌ی اندیشه برای مثال، یک فردِ برخوردار از قابلیّت‌های فکری و معنوی لازم که در قاهره یا دمشق یا اصفهانِ قرن چهارم/یازدهم یا حتّی قرن یازدهم/هفدهم زندگی می‌کرد، می‌توانست از طریق آموزش و پرورش سنّتی، شناختی از سلسله مراتب علوم اسلامی به دست بیاورد؛ سلسله مراتبی از **علم قدسیِ** برتر در عرفان اسلامی گرفته تا مکاتب سنّتی فلسفه و علوم طبیعی، تا کلام و علوم فقهی گوناگون. امروزه، برای مسلمانی که در یک **مدرسه‌**ی سنّتی تربیت یافته است، چه رسد به مسلمانی که تحصیلات غرب‌زده‌اش او را از ذاتیّات [= اصول] مرده‌ریگ فکری‌اش دور ساخته‌اند، وظیفه‌ی تحصیل چنین معرفتی هرچند ناممکن نیست، یقیناً بسیار دشوارتر از قبل است. در واقع، راه گسترش تجدّدگرایی در جهان اسلام دقیقاً به موجب همین کاهش شناخت تمامیّت اسلام از ناحیه‌ی بسیاری از مسلمانان هموار شده است. مع‌الوصف، اگر بناست جماعتی از روشن‌فکران شکل بگیرد که توان پاسخ‌گویی به همه‌ی چالش‌های دنیای غرب برای اسلام را داشته باشد، دقیقاً همین معرفت کامل و محدود ناشده به مرتبه‌ی واحد، بلکه جامعِ جمیع [مراتب] لازم و ضروری است.

جای بسی شگفتی است که یکی از نتایج شوکی که در اثر مواجهه با دنیای غرب بر بعضی از مسلمانان وارد شده، بیدارسازی علاقه و اهتمام آن‌ها به تمامیّت اسلام است. در این موارد، نوعی «بازیابی» اسلام و حتّی نوعی احیاء بصیرت برخی از مردم به ایمان خویش روی نُموده است؛ به‌طوری که این قبیل افراد را به یک معنا، **جدیدالاسلام** (کسانی که به‌تازگی مسلمان شده‌اند) می‌توان خواند و آن هم همراه با همه‌ی اوصافِ سازنده‌ای که طبق مرسوم، مرتبط با این اصطلاح است. تأثیر تجدّدگرایی بر جهان اسلام همراه با زوال و انحطاط‌هایی که در برخی از حوزه‌های حیات و فکر ابتدا در قرن دوازدهم/هجدهم روی نمود، تجانس جهان اسلام را از میان برد و تمامیّت سنّت را حتّی از مسلمانان پوشیده داشت. فهم چندوچون تأثیر تجدّدگرایی بر دنیای اسلام، و آمادگی برای مبارزه با مفاسد آن، می‌طلبد که روشن‌فکران مسلمان به‌نوعی بصیرت خویش نسبت به کلّ سنّت اسلام را باز یابند و به خارج از حدّ و مرزهای تجربه‌ی ملّی و محلّی خویش قدم بگذارند و از این رهگذر، مواجهه‌ی اسلام و تجدّدگرایی را در دیگر بخش‌های دنیای اسلام نظاره کنند. برای آن‌ها و هم‌چنین برای محقّقانی که از بیرون به مطالعه‌ی اسلام می‌پردازند،[8] مطالعه‌ی اجزاء هیچ فایده‌ای در بر ندارد، جز این که می‌تواند آنان را در دست‌یابی به شناخت کلّ اسلام یاری دهد.

امّا باید افزود که تأکید بر ضرورت مطالعه‌ی اسلام در هر بخش جهان اسلامیِ امروز در مواجهه‌اش با صور مختلف تجدّدگرایی نباید موجب غفلت از جوانب سنّتی و ثابت حیات اسلامی شود؛ جوانبی که این همه در مطالعات محقّقان غربی و مسلمانان تجدّدگرا مغفول مانده‌اند. نگارنده در نوشته‌های قبلی خویش درباره‌ی اسلام،[9] خطر روش مورد استفاده بیش‌تر اسلام‌پژوهان متجدّد را گوشزد کرده است؛ روشی که، یا بر علوم

مجعولی از نوع جامعه‌شناسی متجدّد و مانند آن مبتنی است و یا در اثر تاریخ‌باوریِ حاصل از فلسفه‌ی اروپاییِ قرن نوزدهم زمین‌گیر شده است. ولی در این‌جا لازم به تکرار است که برای نگرشی که فقط با هدف التفات و اهتمام به امور متغیّر ساخته و پرداخته شده است، تنها پدیده‌ی شایسته‌ی توجّه در هر بخش از جهان اسلام، چیزی است که به نوعی با شورش در مقابل نظم سنّتی موجود ارتباط بیابد. اگر ده‌ها تفسیر سنّتی بر قرآن نوشته شده باشد، آن‌ها را فقط تکرار مکرّرات محسوب می‌کنند، ولی اگر تفسیری از کانون‌های سنّتی گسسته باشد، بی‌درنگ به عنوان ابداعی حائز اهمّیّت، گرامی‌اش می‌دارند و در مقالاتی به زبان‌های مختلف اروپایی در معرّفی‌اش می‌کوشند. به تأکید بسیار باید گفت که این تبلیغ به نفع گرایش‌های انحرافی یا تمرین‌های ذهنی پیش پا افتاده، اقدامی اهریمنی است و از یک سو، نتایج ناصوابی را درباره‌ی اوضاع و احوال اسلامِ معاصر در ذهن خواننده‌ی غربی می‌نشاند و از سوی دیگر، برخی از مسلمانان را به بی‌راهه می‌کشاند. یعنی برخی مسلمانانی را که ***ایمانشان*** رو به ضعف نهاده است و آن هم در اثر این توهّم باطل که اسلام سنّتی فقط متعلّق به گذشته است و می‌توان با همراه شدن با نظریّات و تفاسیر تجدّدگرایانه، با نیروهایی شد همراه و هم‌پیمان که ضرورتاً آینده از آنِ آن‌هاست.

در واقع، هیچ چیز نمی‌تواند فراتر از حقیقت باشد. علی‌رغم تعدّی‌های جدّی تجدّدگرایی و خبط و خطاهایی که در ذهن و روان برخی از مسلمانانِ گرفتار در میانه‌ی کش‌وقوس سنّت خویش و ایدئولوژی‌ها و ارزش‌های غربی ایجاد کرده است، اسلام تا حدّ زیادی، هم در سطح ظاهری و هم در سطح باطنی، هم‌چنان سنّتی زنده است. اگر جز این بود، نمی‌شد از کارآیی اسلام در حلّ و فصل مسائل مبتلابه انسان متجدّد

سخن به میان آورد. اگر جز یک نوع تفسیر متجدّدانه‌ی احساسی و تدافعی، چیزی از اسلام بر جای نمانده بود، نمی‌شد انتظار داشت که اسلام درمانِ بیماری‌هایی باشد که معلولِ خود تجدّدگرایی‌اند. ولی اسلام اصیل و سنّتی هم‌چنان حیات دارد. فقط باید این سنّت را در تمامیّت آن مورد مطالعه و بازیابی قرار داد، و آن هم با بازگشت به منابع شفاهی و کتبی این سنّت به صورتی که از زمان وحی اسلامی حیات داشته و منتقل شده و با توجّه به تجلّیات کنونی‌اش در جان و زندگی امّت‌های مسلمان در بخش‌های گوناگون عالم اسلامی و تحت شرایط تاریخی سیاسی و اجتماعی مختلفی که بر **دارالاسلام** تحمیل شده است؛ دارالاسلامی که در واقع، در قسمت عمده‌ی تاریخ دوره‌ی اخیر اسلام جامعه‌ای متّحد بود. از آن‌جا که منِ نگارنده با دو دنیای عربی و ایرانی آشنایی بیش‌تری دارم، در تلاش برای دست‌یابی به درک و فهمی از وضعیّت اسلام در جهان اسلام طیّ دوران متجدّد، و در مواجهه‌ی آن با تجدّدگرایی، به این دو بخش از جهان اسلام می‌پردازم. این ممالک فقط بخشی از جهان اسلام را تشکیل می‌دهند، ولی به دلیل نقش اساسی آن‌ها به عنوان قلب **دارالاسلام** از زمان تأسیس تمدّن اسلامی، هم‌چنان اهمّیّت و محوریّت بسیار دارند.

پی‌نوشت‌های فصل ۷

۱ ـ خوب است توجّه داشته باشیم که تأکید شرق‌شناسی اروپایی بر برخی از پدیده‌های حاشیه‌ای در جامعه‌ی اسلامیِ سنّتی، نقش نسبتاً زیادی در گسترش تجدّدگرایی در خود جهان اسلام از اواخر قرن نوزدهم به بعد داشته است.

۲ ـ البتّه شایسته‌ترین آثار در میان آثار متقدّم‌تر، هنوز همان آثار اچ. ای. آر. گیبس و دابلیو. سی. اسمیت است که قبلاً از آن‌ها نام بردیم. برای کتاب‌شناسی این موضوع، ر. ک. به:

C. Adams, *A Reader's Guide to the Great Religions*, New York and London, 1965.

در مورد آثار اخیر، ر. ک. به: اثر زیر و کتاب‌شناسی ارزشمند آن:

J. O. Voll, *Islam--Continuity and Change in Modern World*, Syracuse University Press, 1994. also J. Esposito, *Islam--The Straight Path*, New York, Oxford University press, 1991; J. Esposito (ed) *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, 1983; and S. H. Nasr, *Tradional Islam in the Modern World*, London, KPI, 1989.

3. See, S. H. Nasr, *Islamc Life and Thought*, Albany (NY), State University of New York Press, 1983, Chap. 12.

در فصل ۱۲ کتاب فوق، این مسأله در زمینه‌ی فلسفه مورد بحث قرار گرفته است.

۴ـ خصوصیّت بارز این گسستگی و نبود ارتباط میان بخش‌های مختلف جهان اسلام، این است که تقریباً ارتباط تلفنی از هر یک از پایتخت‌های کشورهای اسلامی با لندن، آسان‌تر از ارتباط تلفنی با یک پایتخت اسلامی دیگر است. در واقع، در پاره‌ای از موارد فقط از طریق یکی از پایتخت‌های اروپایی، مانند لندن یا پاریس می‌توان با پایتخت کشور اسلامی همسایه تماس تلفنی برقرار کرد. برای مثال، یقیناً کسانی که می‌خواسته‌اند در مراکش با تهران تماس بگیرند، به این واقعیّت برخورده‌اند.

۵ـ به‌خاطر دارم که در یکی از رسائل جابر ابن حیّان می‌خواندم که درهایی هست که خداوند یک قفل با دو کلید برای آن‌ها ساخته است؛ یک کلید را به اعراب و کلید دیگر را به ایرانیان ــ یعنی دو گروه قومی اصلی که خالق تمدّن اسلامی کلاسیک بوده‌اند ــ سپرده است. جابر می‌افزاید روزی می‌رسد که این دو نژاد از هم جدا می‌افتند و هیچ یک به تنهایی قادر به گشودن آن درها نخواهند بود. آدمی حیرت می‌کند که امروزه چه درها که نه تنها به دلیل «جدایی» اعراب و ایرانیان، بلکه به دلیل جدایی اعراب و اتراک، اتراک و ایرانیان، ایرانیان و مسلمانان شبه‌قاره‌ی هند و غیره بسته مانده است.

۶ـ البتّه این مطلب نه در مورد «ارکان» اساسی اسلام که همه‌ی مسلمانانِ عامل به اسلام، در همه‌جا به آن‌ها پای‌بند هستند، بلکه در مورد برخی از جوانب **سنّت** مانند نمازهای جمعه و جماعات، قربانی حیوانات، زیارت اماکن مقدّسه‌ی مختلف، ذکر مناجات و مانند آن صدق می‌کند.

۷ـ به نظر می‌رسد رحمت الاهی (**رحمة**) مانع از این است که همه‌ی مجاری سنّتی انتقال رحمت از طریق صور متعلّق به هنر قدسی در ***محیط فرهنگی ـ اجتماعی*** خاصّ اسلامی مسدود شود، حتّی ولو این که این **محیط** متجدّد شده باشد.
به همین جهت است که در برخی از شهرهای اسلامی که در اثر بی‌قواره‌ترین معماری متجدّد به ابتذال کشیده شده‌اند، ناگهان صوت زیبای قرآن کریم را می‌شنویم یا نمونه‌های جالبی از خطّاطی یا دیگر گونه‌های هنر مقدّس را نظاره می‌کنیم که هم‌چنان مجرای صدور **برکت** اسلام اند.

۸ـ در حقیقت، اگر تعصّبات و بدفهمی‌های مختلف بسیاری از مستشرقان غربی را کنار بگذاریم، معلوم می‌شود که آن‌ها در تأکیدشان بر مطالعه‌ی تمدّن اسلامی

هم‌چون یک کلّ و نیز در مبتنی ساختن مطالعاتشان بر خود دنیای اسلام و نه بر تقسیمات کوته‌بینانه‌ی آن، خدمتی در حقّ اسلام‌پژوهان مشتاق کرده‌اند. بسیاری از متفکّران جوان مسلمان از طریق تماس با مطالعات غربی درباره‌ی اسلام، به بصیرتی نسبت به تمامیّت اسلام و تمدّن اسلامی دست یافته‌اند؛ زیرا این مطالعات به دلیل نگاه بیرونی‌شان به موضوع، در کلّ تمدّن اسلامی و نه اجزای آن نظر کرده‌اند. البتّه این مزیّت به هیچ وجه تصاویر خلاف واقع عمدی و غیرعمدیِ بسیاری از مستشرقان از اسلام را توجیه نمی‌کند؛ مستشرقانی که تأثیر آثار آن‌ها در ایجاد نابسامانی فکری مسلمانان متجدّد، به‌خصوص در کشورهایی که یکی از زبان‌های اروپایی در آن‌جا رایج است اندک نبوده است. ر. ک. به:

M. Jameelah, *Islam and Orientalism*, Lahore, Mohammad Yusuf Khani and Sons 1981.

در این اثر، دیدگاه‌های چندین اسلام‌شناس معروف مورد مطالعه قرار گرفته و از منظر شریعت سنّتی نقد شده است.

9. See, especially, S. H. Nasr "The Immutable Principles of Islam and Western Education", *Muslim World*, Jan. 1966, pp. 4-9. and Nasr, *Ideals and Realities of Islam*.

فصل ۸

اسلام در جهان معاصر عرب
در قرن چهاردهم هجری

اعراب به عنوان اوّلین دریافت‌کنندگان و مبلّغان وحی اسلامی از سوی خداوند برگزیده شدند و از زمان آغاز تمدّن اسلامی، تقدیر آنان پیوسته پیوندی ناگسستنی با تجلّیات زمینی اسلام، در هر جا و مکان ممکن، یافت. اکثریّت عظیمی از اعراب مسلمان‌اند،[1] و حتّی تعداد اندکی از اعراب مسلمان هم که اخیراً علیه ایمان و دیانت شوریده‌اند، در عین حال از بسیاری جهات، متأثّر از هنجارها و روح اسلام بوده‌اند. سابقه‌ی تأثیر اسلام در شکل‌دهی و پی‌ریزی ساختار روحی و روانی آنان طولانی‌تر از آن است که بتوان بساط چنین تأثیری را یک‌شبه برچید. در زندگی اکثریّت وسیعی از اعرابی که آگاهانه به اسلام عمل می‌کنند و تعالیمش را می‌پذیرند، و حتّی در زندگی اعراب معدودی که از زمینه‌ی قدسی این آیین دورافتاده و سرگردان مانده‌اند، اسلام هم‌چنان واقعیّتی عظیم است که حتّی در حال حاضر، عملاً در همه‌ی ابعاد حیات فردی و جمعی آن‌ها ساری و جاری است.

ولی با وجود این پیوند ناگسستنی میان اسلام و اعراب، حوادث دو

قرن گذشته موجب راه‌یابی بسیاری از افکار بیگانه، از ناسیونالیسم و سکولاریسم گرفته تا سوسیالیسم و مارکسیسم، به دنیای سنّتی اعراب شده و تغییراتی در فهم الگوی سنّتی دین در میان برخی طبقات ایجاد کرده است. البتّه باید در هر گونه ارزیابی از موقعیّت اسلام در دنیای معاصر عرب در قرن گذشته، این اسباب و عوامل را به حساب آورد و منظور نظر داشت؛ زیرا پس‌زمینه‌ی آن صحنه‌ی پیچیده و غالباً حیران کننده‌ای را که طیّ قرن چهاردهم هجری مشهود بود و امروزه هم مشهود است، همین اسباب و عوامل شکل داده‌اند.

نخستین عاملی که باید در مطالعه‌ی حیات دینی کنونی اعراب منظور نظر قرار داد، ضربه‌ی روحی ناشی از استیلای قدرت‌های اروپایی در قرن نوزدهم بر همه‌ی مسلمانان و به‌خصوص اعراب است؛ استیلایی که بحرانی با ابعاد کیهانی را برای مسلمانان موجب شد. مسلمانان برای نخستین بار در تاریخ خود، به استثنای دوران کوتاه تهاجم مغول و حوادث اسپانیا و ناحیه‌ی شمال قفقاز که در حاشیه‌ی *دارالاسلام* قرار داشتند، تحقیر سیاسی مستمرّ امّت اسلامی از ناحیه‌ی غیرمسلمانان را تجربه کردند.

به نظر می‌رسد که وعده‌ی قرآن کریم در مورد پیروزی در عالم به شرط وفادار ماندن به اسلام، به حکم خود این تجربه‌ی تاریخی بی‌اثر شده است. این ضربه‌ی روحی که، هم سیاسی بود، هم اجتماعی و هم دینی، منشأ و موجد مجموعه واکنش‌هایی با ماهیّت‌های مختلف شد؛ از جنبش‌های «اصلاحی» با هدف تهذیب اسلام، گرفته تا انواع مختلف مهدویّت‌باوری که در فساد و انحطاط زمانه، تأیید و تثبیت تعالیم قرآن درباره‌ی آخرالزمان را می‌دیدند، و تا تجدّدگرایی و دنیاگرایی تمام‌عیاری که در عین حال تا قرن بیستم هواداران متنابهی نیافتند.

ماهیّت وحدانی اسلام همراه با ماهیّت این ضربه‌ی روحی ـ سیاسی که از استیلای غرب بر آن وارد آمد، ملاحظات سیاسی را یکی از ابعاد اساسی افکار و آثار دینی بسیاری از اعراب معاصر قرار داد. جای بسی شگفتی است که این تأکید در قرن بیستم شدّت و حدّت یافت و علّت آن هم تحقیر سیاسی نهایی اعراب در فلسطین و به دست جنبشی بود که خود علی‌رغم ماهیّت شدیداً ملّی‌گرایانه و اغلب ناسوتی‌اش، از دین جدایی‌ناپذیر بود. فاجعه‌ی فلسطین که در نظر اعراب تأییدی نهایی بر اخلاق‌ستیزی سیاست‌های غربی بود، در عین حال برای بسیاری از آنان به منزله‌ی تأکیدی بر جنبه‌ی دینی فعّالیّت سیاسی بود و ابراز و بیان سیاسی احساسات دینی را حتّی در دنیای متجدّد اقدامی مناسب و موجّه جلوه می‌داد. فلسطین، هم مهم‌ترین مسأله‌ی سیاسی اعراب شد و هم به صورت رونوشتی از نقشه‌ی تاریخ تصوّر گزارش‌های سنّتی درباره‌ی حوادث معادشناختی مرتبط با شهر اورشلیم درآمد؛ حوادثی که اهمیّت دینی بسیار دارند.

دغدغه‌های سیاسی اعراب در قرن نوزدهم، همراه با تشدید احساس سرخوردگی و هم‌چنین احساس ضعف فرهنگی در برابر غرب در نهایت، به تلاش برای قبول الگوهای ملّی‌گرایی غربی منجر شد. آتش ملّی‌گرایی عربی که ابتدا به دست گروهی از اعراب تحصیل کرده در غرب و غالباً اهل سوریه و عمدتاً هم مسیحی برافروخته شد، به‌زودی حیات سیاسیِ جهان عرب را متحوّل ساخت. اوّل از همه به فروپاشی امپراطوری عثمانی کمک کرد و سپس استقلال دولت‌های مختلف عربی را به ارمغان آورد و در نهایت، جنبشی برای اتّحاد آن‌ها را موجب شد که این دور اخیر هم‌چنان تا به امروز در مرحله‌ی آزمون و خطا به سر می‌برد. ولی حتّی این نیرو که در آغاز مبنا و منشأ غربی و دنیاگرایانه‌ی محض

داشت، همین که به میان توده‌ها راه یافت، به‌تدریج صبغه‌ی اسلامی به خود گرفت، تا جایی که امروزه اکثریّت عوام در دنیای عرب، اغلب به صورت ناخودآگاه، عربیّت، (عروبة) را کاملاً معادل با اسلام می‌گیرند.(2) به اعتقاد یک عربِ مسلمانِ ساده‌لوح در کوچه و بازار، هر مسلمانی که چند سوره از قرآن بداند و بتواند نمازهایش را به جا بیاورد، [به نوعی] «عرب» است؛ زیرا عرب بودن و مسلمان بودن را یک چیز می‌داند. حتّی در محافل علمی کشورهایی مانند مصر و الجزایر، بسیاری از مردم ربط و پیوندهای ملّی و اسلامی را کاملاً یکی می‌گیرند. سیاست هم‌چنان جدایی‌ناپذیر از دین است و بخش زیادی از تفکّرات دینی اعراب طیّ قرن گذشته، صرف ابعاد سیاسی اسلام و دنیای عرب شده است.

حمله‌ی غرب به جهان عرب، علاوه بر اثرات سیاسی آن، حمله‌ی مستقیمی به اسلام به عنوان یک دین بود. اعراب نیک می‌دانستند که از همان آغازِ انقیاد سیاسی‌شان [در برابر غرب]، دین و فرهنگشان نیز آماج یورش‌های بی‌شمار بوده است؛ یورش‌هایی از افتراهای ارسالی توسّط مبلّغان مذهبی و مستشرقان دوره‌ی قدیمی‌تر گرفته تا شگردهای بسیار حساب‌شده‌تر برای «اسلام‌زدایی» از افکار جوانان مسلمان که در مؤسّسات آموزشیِ تحت مالکیّت و هدایت غرب در جهان عرب دنبال می‌شود. بنابراین، بخش زیادی از تفکّر دینی مسلمانان از اواخر قرن نوزدهم، سمت و سویی تدافعی به خود گرفت و به‌تدریج، طبقه‌ی خاصّی از متفکّران دینی مسلمان به ظهور رسید که بی‌آن که خود متوجّه باشد، پیشاپیش در کارزار فکری با تجدّدگرایی و جهان غرب قافیه را باخته بود و اینک فقط دغدغه‌ی دفاع از اعتقاد خویش را داشت و آن هم عملاً با اثبات این که هر اندیشه‌ی مقبولِ زمانه، پیش از آن که مقبول جهان غرب قرار گیرد، اسلامی بوده است. حتّی اکتشافات نوین علم متجدّد را که البتّه

به‌سرعت کهنه و منسوخ می‌شدند به قرآن باز می‌بُرد، چنان که گویی [می‌خواست] نشان دهد عظمت قرآن در پیش‌گویی فلان یا بهمان کشفِ فیزیک یا زیست‌شناسی است.(3) این موضع تدافعی به دلیل حملات بی‌وقفه‌ی غرب به صورت یکی از جوانب غالب و همه‌جایی اندیشه و نوشته‌های دینی اعراب متجدّد درآمد و تا به امروز، همراه با همان دغدغه‌ی سیاسی فوق‌الذکر، در نوع خاصّی از نوشته‌های دینی که در حدّ وسیع مورد مطالعه‌ی طبقات متجدّد جامعه قرار می‌گیرند حائز اهمّیّت است.

حمله‌ی به اسلام گرایش دیگری را شتاب بخشید که در قرن دوازدهم/هجدهم در قلب جهان عرب به دست محمّدبن وهّاب و دیگران برای «تنقیح و تهذیب» اسلام آغاز شده بود، و راه این تنقیح و تهذیب را بازگشت به منابع دین و کنار گذاشتن پیش‌رفت‌های فکری و هنری متأخّر سنّت اسلامی می‌دانست. اگر ضربه‌ی روحی ناشی از استیلای غرب نبود، این نهضت احتمالاً در مسیری کاملاً متفاوت با مسیری که عملاً در پیش گرفته است سیر می‌کرد.(4) به واقع، سرخوردگی در برابر استیلای کامل غرب، هر چه بیش‌تر این نهضت را به صورت نقطه‌ی هم‌گرایی نهضت «اصلاح‌طلبانه» معروفی درآورد که با نام مردانی چون عبدالرحمن کواکبی و رشیدرضا پیوند خورده است، تا جایی که در مورد رشید رضا، زمینه‌ی فکری اصلاح *سلفیّه* ــ نامی که به مکتب او داده شد ــ تقریباً همان زمینه‌ی فکری وهّابی‌ها بود.(5) در مورد جمال‌الدین افغانی (استرآبادی) و شاگردش محمّد عبده، باید گفت آن‌ها نیز «مصلح» بودند، ولی نمی‌توان به هیچ وجه آن‌ها را وهّابی دانست. امّا در هر دو مورد، می‌بینیم که در کنار تأکید مثبت بر شریعت اسلامی، با عرفان اسلامی و حیات عرفانی، با فلسفه‌ی اسلامی و تقریباً با کلّ سنّت عقلی

اسلام مخالف بوده‌اند؛ گو این که عبده از چیزی که گونه‌ای «عقل‌گرایی اسلامی» می‌دانست حمایت می‌کرده است. به هر تقدیر، در میان بسیاری از متفکّران مسلمان عرب نوعی «عقل‌گرایی» شکل گرفت که با «بنیادگرایی» همراه بود و بر نگرشی فقهی و کلامی ابتناء داشت که بسیار از نوشته‌های ابن‌تیمیّه و شاگردانش متأثّر بود و آفاق گسترده‌ی حیات فکری اسلامی را به بخش کوچکی از گستره‌ی سنّتی‌اش محدود می‌داشت. تأثیر این گونه تفکّر دینی در میان طبقات تحصیل کرده در جهان عرب، به‌خصوص در اعراب خاور نزدیک، هنوز درخور اعتناء است.(6) و امّا مغربِ عربی تا حدّی از این موج که مصر و سوریه، تا چه رسد به عربستان سعودیِ وهّابی را طیّ قرن گذشته درنوردیده بر کنار مانده است.

در مقابل این گرایش بنیادگرایانه و سخت‌گیرانه، به‌تدریج از ابتدای قرن اخیر طرز فکر دیگری در میان اعراب گسترش یافت که مراتب [= سطوح] مختلف دنیاگرایی را تبلیغ می‌کرد و از دفاعیّات ملایم از تمدّن غربی گرفته تا نوشته‌های سلامه موسی و طه حسین متقدّم را که قبول کامل تمدّن غربی و جدایی تامّ و تمام از فضای مقدّس اسلام سنّتی را تبلیغ می‌کردند همه را شامل می‌شد. البتّه درست در همان زمانی که چنین مردانی راه دفاع از فرهنگ غربی و دنیاگرایی را در پیش گرفته بودند، دیگرانی مانند مصطفی صادق الرافعی، مصطفی لطفی المنفلوطی و شکیب ارسلان به پا خاستند و نوشته‌های آنان را به شدّت مورد حمله قرار دادند. مع‌الوصف، دیدگاه‌هایی شبیه به دیدگاه‌های دنیاگرایان پیوسته مورد اعتقاد شمار معیّنی از افراد ذی‌نفوذ بوده است، و وضعیّت کنونی اسلام در میان برخی طبقات جامعه‌ی عربِ امروز را بدون درک و فهم این پس‌زمینه نمی‌توان فهمید؛ هرچند که حامیان کنونیِ چنین موضعی از طرز

فکری نسبتاً متفاوت با طرز فکر دنیاگرایان متقدّم‌تر تبعیّت می‌کنند.

گذشته از گرایش‌ها و جنبش‌هایی که ذکرشان رفت، واکنش دیگری در میان اعراب و عمدتاً پس از جنگ جهانی دوّم پا گرفت که تأثیر آن جنبش‌های متقدّم‌تر را تا حدّ زیادی تعدیل کرده است. این واکنش جدید عبارت بود از سرخوردگی از غرب و وقوف به ورشکستگی اخلاقی آن، که در اثر فجایع جنگ جهانی، و بعدها در جنگ فلسطین و پیامدهایش، آن‌گونه عیان شد.[7] ستایش کورکورانه‌ی غرب که مورد حمایت آن همه «رهبران» نسل پیشین بود، جای خود را به شکّ و تردید درباره‌ی تمدّنی داد که از اعراب می‌خواستند به‌خاطر آن از دین و شیوه‌ی زندگی خویش دست بکشند. برخی افراد مانند طه حسین، حتّی در نوشته‌های متأخّر خود علناً اظهار ندامت کردند و شکّ و تردیدهایی جدّی درباره‌ی تمدّن غربی و ثمرات آن ابراز داشتند. این آگاهی که کماکان در مرحله‌ی متحوّل ساختن تصوّر اعراب از غرب قرار دارد، تأثیری ژرف بر نقش و رسالت دین در میان اعراب داشته است؛ زیرا باید به‌خاطر داشت که از قرن نوزدهم به این سو، همیشه با اتّکای به استدلال‌های برگرفته از منابع غربی و با توسّل به موفّقیّت غرب بوده است که برخی رهبران نیم‌کورِ کوران، از اعراب می‌خواسته‌اند و هنوز هم می‌خواهند که از سنّت خویش صرف‌نظر کنند.

در دنیای عرب در اواخر قرن چهاردهم هجری، علاوه بر عوامل فکری و ذهنی‌ای که در قالب جریانات فکری بروز یافته و دین را در سطح تفصیل‌یافته‌اش تحت تأثیر قرار می‌دهند، عواملی با ماهیّت اجتماعی و اقتصادی و عناصری مرتبط با حیات یومیّه مطرح شده است که به اندازه‌ی افکار فلسفی و کلامی ــ اگر نگوییم بیش‌تر از آن‌ها ــ بر حیات دینی تأثیر می‌گذارند. در حقیقت، در جهان اسلام به‌طور عامّ و در جهان

عرب به‌طور خاصّ، فرسایش اسلام بیش‌تر در اثر نفوذ سبک و سیاق‌های بیگانه‌ی زندگی عادی بوده است تا در اثر افکار و عقاید فلسفیِ لاادری‌گرانه یا علمی که از زمان رنسانس به بعد این همه در مسیحیّت مؤثّر واقع شده‌اند. یکی از بهترین راه‌ها برای تشخیص شدّت و حدّت حیات دینی اسلامی، مطالعه‌ی میزانِ عمل به **شریعت**، به معنای کامل و جامعِ آن ــ جامع همه‌ی زندگی ــ در یک فضای خاص است. **شریعت** به لحاظ جنبه‌ی صوری و مقرّراتی آن، به درجات متفاوت در کشورهای مختلف [عربی]، از کشورهایی مانند عربستان سعودی و کویت که فقط از قانون شریعت استفاده می‌کنند گرفته تا سرزمین‌هایی مانند تونس و الجزایر که بخش زیادی از قانون آن‌ها برگرفته از قانون‌نامه‌های اروپایی است به کار بسته می‌شود. در سطح حقوقی، الگوی پیچیده‌ای قابل تشخیص است که تا حدّ زیادی نشان‌گر تلاش بیش‌تر حکومت‌های عرب برای تعدیل تعالیم **شریعت**، بلکه برای این است که تا بیش‌ترین حدّ ممکن در محدوده‌ی اصول و احکام آن باقی بمانند.(8) به‌علاوه، تقریباً در همه‌ی کشورهای عربی نزاع‌هایی برای اعاده‌ی جایگاه سابق شریعت در جریان است و بسیاری از جنبش‌هایی که «بنیادگرا» نامیده می‌شوند، بیش از هر چیز به همین موضوع اهتمام دارند.

ولی مسأله‌ی دشوارتر و عمیق‌تر تحقیق درباره‌ی این مطلب است که شیوه‌ی زندگی که روزی تماماً از امر و نهی **شریعت** مأخوذ بود، تا چه حدّ دنیازده [= سکولار] شده است. در این‌جا، به صورتی نسبتاً شگفت‌انگیز، خواهیم دید که حتّی در کشورهایی که قوانینی غیر از قوانین شریعت به آن‌ها راه یافته است، مفهومِ قانون دنیوی یا دنیازدگی زندگی به طرز خارق‌العاده‌ای با فکر و اندیشه‌ی اکثریّت وسیع اعراب به استثنای افراد اندکی که سراپا غربی شده‌اند، هم‌چنان بیگانه است. ولی تعدّی آن نوع

زندگی مبتذل و خیره‌سرانه‌ای که مشخّصه‌ی بخش اعظم زندگی جوامع صنعتی جدید است، در شهرهای عربیِ بزرگ‌تر مشهود است و این گرایش با شدّت هر چه بیش‌تر در طیّ چند دهه‌ی گذشته ادامه یافته است. نقض احکام **شریعت** در مورد مسائلی مانند زنای محصنه یا استعمال مشروبات الکلی پدیده‌ای است که به‌کرّات در شهرهای بزرگ مشهود است؛ حتّی در مورد افرادی که صریحاً خود را مسلمان می‌دانند و اگر غیرمسلمان قلمداد شوند، شدیداً اعتراض می‌کنند، ولی عموماً از تناقضات این شیوه‌ی زندگی بی‌خبرند. فاصله‌گرفتن عرب متجدّد از دین، همانند همتای ایرانی یا ترک او، بیش‌تر در اثر وسوسه‌ی ایجاد «بهشتی» شهوانی و دروغین در اطراف خویش بوده است تا در اثر تلاش برای ایفای نقش الوهیّت، همانند آن‌چه در مورد یک فیلسوف غربی لاادری دیده می‌شود. خطری که متوجّه اسلام است بیش‌تر از ناحیه‌ی کسانی است که چنان مستغرق در حیات حسّی و مبتذل‌اند که جنبه‌ی قدسی حیات را که مورد تعلیم دین است به‌کلّی از یاد برده‌اند، نه از ناحیه‌ی فیلسوفان عقل‌گرایی که در دوران رنسانس، وحدت عالم مسیحیّت را از میان بردند و اقتدار ایمان بر انسان‌ها را تضعیف کردند. **شریعت** به عنوان ترجمان عینی اراده‌ی خداوند هم‌چنان مورد احترام است، ولی تعداد هر چه بیش‌تری از ساکنان شهرهای بزرگ رضا داده‌اند که اقتدار **شریعت** بر زندگی‌شان در اثر نفوذ شیوه‌های کاملاً غیراسلامیِ عمل و زندگی خدشه‌دار شود.[9]

یکی از جوانب مهمّ اسلام در حیات معاصر اعراب، عبارت بوده است از ظهور جنبش‌هایی برای احیای سیطره‌ی تامّ و تمام **شریعت** بر حیات یومیّه‌ی مسلمانان. این‌ها جنبش‌هایی هستند از حزب استقلال در مراکش که برنامه‌ی اجتماعی و سیاسی مشخّصی هم دارد گرفته تا

اخوان‌المسلمین، مهم‌ترین جنبش از این دست که طیّ دهه‌ی گذشته در جهان عرب به ظهور پیوست تا جنبش‌های سیاسی ـ اسلامی جدیدتر در مصر، الجزایر، سودان و کشورهای دیگر. نوشته‌های نخبگان فکری این جنبش‌ها مانند سیّد قطب، بیش از همه بر به کارگیری مجدّد و نیرومندانه‌ی **شریعت** بر کلّ حیات بشر مبتنی‌اند. استمرار تأثیر این جنبش‌ها حتّی در میان جوانان، البتّه معلولِ بسیاری از عوامل اجتماعی، اقتصادی و مهم‌تر از همه، دینی است، ولی علاوه بر این، نشان‌گر تمایل نیرومندی حتّی از ناحیه‌ی بخش قابل‌توجّهی از طبقات متجدّد به نوسازی و تجدید حیات اخلاقی است. گیرایی مداوم مردانی مانند حسن البنّا و سیّد قطب بیش‌تر از آن که معلول تحلیل‌های عقلی آن‌ها از مسائل گوناگون دوران معاصر باشد؛ تحلیل‌هایی که اغلب ماهیّت واقعی برخی پرسش‌های ذی‌ربط را نادیده گرفته‌اند، معلولِ اعتقاد راسخ آن‌ها به **شریعت** و الگوی شخصی خود آن‌ها در وفاداری به **شریعت** است. وجود نهضت‌هایی مانند نهضت اخوان‌المسلمین علی‌رغم خام‌اندیشی آن در برابر بسیاری از مسائل مطرح شده از ناحیه‌ی دنیای متجدّد، نشان‌گر اقتدار مستمرّ دین بر حیات عمومی در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است که البتّه اقتدار آن بر حیات باطنی انسان‌ها جای خود دارد.

تا آن‌جا که به حیات سیاسی در دنیای معاصر عرب در قرن اخیر هجری مربوط است، اسلامی شدن هر چه بیش‌تر این حیات، به‌رغم گرایش‌های انقلابی موجود که اشکال بیگانه‌ی حکومت را اغلب با ایدئولوژی‌های ضدّ اسلامی به قدرت رسانده‌اند، حقیقتاً حیرت‌انگیز است. رهبران ملّی‌گرا معمولاً به‌ناچار هرچه بیش‌تر با دیدگاه‌های اسلامی توده‌ها که فشاری مستمرّ بر آن‌ها وارد می‌آورند کنار آمده‌اند.(10) و بسیاری از این رهبران خود میان گرایش‌های سیاسی چپ‌گرایانه با

اعتقادات اسلامی بسیار نیرومند جمع کرده و پیوسته به این روش ادامه می‌دهند. امروز در جهان عرب، نه فقط شاهد رهبرانی سنّتی هستیم که مسلمانانی وفادار به اسلام یا لااقلّ از لحاظ سیاسی، مدافع منافع اسلام‌اند، بلکه انقلابی‌ترین حکومت‌هایی را نیز شاهدیم که میان سیاست «چپ‌گرایانه»ی افراطی و وفاداری به **شریعت** و سنّت اسلامی جمع کرده‌اند؛ یعنی همان چیزی که به لحاظ ظاهری نامربوط به نظر می‌رسد و بسیاری از ناظران غربی را که با معیارهایی پیشین و برگرفته از تجربه‌ی خویش در جهان غرب به مطالعه‌ی دنیای عرب می‌پردازند به حیرت وا می‌دارد.[11] بنابراین، ملّی‌گرایی از نوع اروپایی آن که ذاتاً مخالف با جهانی‌اندیشی اسلام است، و در مراحل اوّلیّه، ناسیونالیسم عربی اسلام را بسیار تضعیف کرد و گرایش‌های اسلام‌ستیزانه‌ای را در بسیاری از کشورهای مسلمان غیرعرب پدید آورد، ظاهراً به صورتی نسبتاً تناقض‌آمیز پس از چند دهه در بسیاری از بخش‌های جهان معاصر عرب به سوی خُلق و خوی اسلامی گراییده است؛ هرچند که البتّه در بیگانه کردن امّت‌های مسلمان از یکدیگر و تفریق و تشتّت مرده‌ریگ اسلام که به همه‌ی امّت‌های مسلمان تعلّق دارد بسیار مؤثّر بوده است.

به موازات انواع و اقسام نیروهای سکولار، شاهد حضور نیروهایی هستیم که به احیای کامل‌تر اسلام در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی می‌اندیشند. گذشته از این، در سال‌های اخیر گرایش‌هایی نیز وارد صحنه شده‌اند که همین هدف را در سطح فکری دنبال می‌کنند. طیّ نیم قرنِ گذشته، التفات و توجّه بسیاری از اهل قلم به دین و موضوعات دینی را شاهد بوده‌ایم، تا جایی که برخی از معروف‌ترین این افراد، مانند عبّاس محمود العقّاد و طه حسین که در نوشته‌های قبلی خویش شهرتی به علاقه‌مندی به دین نداشتند، در دوران اخیر عمر خویش چندین تحقیق

درباره‌ی زندگی پیامبر (ص) و صحابه یا آثاری درباره‌ی دیگر موضوعات مخصوصاً دینی نوشته‌اند. حتّی بسیاری از شاعران ظاهراً سکولار عرب، به شعر عارفانه‌ی عربی روی آورده‌اند. این گرایش مکمّل جریانِ انتشار مستمرّ نوشته‌های دینی به همّت مراکز دینی به‌خصوص الازهر، و به قلم فارغ‌التحصیلان چنین مراکزی است.[12] این تلاش هم‌چنین مکمّل فعّالیّت شمار اندک، ولی رو به رشد مردان و زنانی در دیگر زمینه‌های زندگی است که سخت علاقه‌مند به دین‌اند. یکی از معروف‌ترین آثار دینی که در دنیای عرب طیّ دهه‌های گذشته انتشار یافته، کتاب ***قریة ظالمه***، به قلم کامل حسین[13]، جراح مصری است و شماری از دیگر نویسندگان زبردست در حوزه‌های مختلف آثار مهمّی درباره‌ی اسلام به زبان عربی نوشته‌اند.

احیای علاقه‌ی فکری به اسلام که البتّه به هیچ وجه خوشایند به اصطلاح «روشن‌فکرانِ» متجدّد و دنیازده و معمولاً دارایِ گرایش‌های فراملّی‌گرایانه یا مارکسیستی نیست، از طریق احیاء علاقه به کلّ سنّت تفکّر اسلامی به‌خصوص فلسفه و عرفان اسلامی، تکمیل شده است. فلسفه‌ی اسلامی سنّتی را جمال‌الدین افغانی،[14] پس از چند قرن که تدریس این فلسفه در بیش‌تر ***مدرسه‌های*** عرب متوقّف شده بود و تنها در ایران و نواحی هم‌جوار به صورت یک سنّت فکری زنده باقی بود، در مصر احیاء کرد. طیّ قرن گذشته تحقیقات پرنشاطی در دنیای عرب و به‌ویژه به همّت کسانی مانند مصطفی عبدالرزاق، ابراهیم مدکور، عبدالرحمن بدوی، فؤاد الاهوانی، محمّد ابوریده، عثمان امین، عبدالحلیم محمود و دیگران در مورد فلسفه‌ی اسلامی صورت گرفته است. تحقیقات این افراد را نباید صِرف تحقیقات دانشگاهی، بلکه باید تلاشی برای احیای مرده‌ریگ فکری اسلام نیز تلقّی کرد. یقیناً آثار آن‌ها

فحوای دینی دارد و به این معنا با نوشته‌های افراد اهل قلم و دیگر طبقات اعراب تحصیل کرده در زمینه‌ی موضوعات دینی مرتبط است. علاقه‌ی رو به رشد به تفکّر اسلامی سنّتی در دنیای عرب با تمایل عمومی به نوعی خودشناسی نوین از ناحیه‌ی طبقات تحصیل کرده‌ی متجدّد پس از سرخوردگی از غرب در ارتباط است. در حقیقت، این سرخوردگیِ از غرب با سقوط سریع و به واقع، فروپاشی جامعه و فرهنگ غربی متجدّد به صورتی که طیّ چند قرن گذشته مشهود است، به صورتی فزاینده تشدید شده است. امّا باید افزود که بخشی از این علاقه‌ی به سنّت عقلی اسلام، بر تفسیر عقل‌گرایانه از این سنّت مبتنی بوده است که نمونه‌اش در «نو ـ ابن رشدیان» در دنیای عرب امروز مشهود است.

باید به‌خاطر داشت که تقویت و تشدید حیات دینی در میان اعراب به هیچ وجه از راه صِرف مطالعه در واکنش‌های اعراب به دنیای متجدّد قابل تشخیص نیست. علاوه بر این، باید شیوه‌های سنّتی ثابت، ولی همواره زنده‌ی حیات و فکر دینی را نیز که صرفاً بر واکنش‌هایی نسبت به جریانات متداول مبتنی نیست در مطالعه گرفت. بیش‌تر محقّقان غربی که به صورت حرفه‌ای فقط برای مطالعه‌ی تغییر و نه ثبات تربیت شده‌اند و به این فتوای پیشین حکم داده‌اند که [تنها] امور متغیّر اهمّیّت دارند، به نادیده انگاشتن عناصر ثابت در حیات دینی سنّتی مسلمانان به‌طور عامّ و اعراب به‌طور خاصّ بی‌میل نبوده و [در مقابل،] در مورد اهمّیّت جنبش‌های به اصطلاح «اصلاح‌گرانه» اغراق کرده‌اند. در واقع، امروزه تأثیر «اصلاح‌طلبان» در جهان عرب، کم‌تر از تأثیر مراجع مسلمان سنّتی هم در گذشته و هم در زمان حال است. برای مثال، باید پرسید کدام اثر «اصلاح‌طلبان» تجدّدگرا به لحاظ رواج و عامّه‌پسندی به پای آثار کسی مانند غزالی می‌رسد. اساس حیات دینی در قالب‌ها و اعمال سنّتی در

حیات و اندیشه‌ی باطنی افرادی قرار دارد و هم‌چنان قرار خواهد داشت که به اعتقاد آن‌ها اسلام به معنای تقرّب به ذات الاهی و تقدّس‌بخشی به حیات بشری است و نه صِرف موهبتی که بتوان از طریق آن منافع خاصّ این جهانی اعمّ از سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی را توسعه داد.

برای فهم دین در دنیای معاصر عرب، باید معنای نمازهای جمعه و جماعت را که هنوز هم استمرار دارند و در همه‌ی شهرها برگزار می‌شوند، معنای زائران بی‌شماری را که پیوسته جذب قطب معنوی مکّه می‌شوند، و معنای میلیون‌ها تن افرادی را که از اماکن مقدّسه، از مولای ادریس در مراکش گرفته تا رأس‌الحسین در قاهره و اماکن مقدّسه‌ی شیعی نجف و کربلا دیدار می‌کنند فهم کرد. باید سرزندگی و بقای مداوم تعالیم دینی سنّتی، هم در میان سنّی‌ها و هم در میان شیعیان را درک و فهم کرد. باید از تداوم سنّت‌های فکری اسلام در میان *علماء* (دانش‌مندان دینی) و طبقات فرهیخته‌ی سنّتی، و حیات *ایمان* در میان اکثریّت وسیعی از جامعه (به رغم بسیاری از انحرافات) آگاه بود؛ *علمایی* که هنوز نیایش و تعبّد را الگویی ملکوتی می‌دانند که زندگی بشری در آن تلفیق شده است. هر تغییر یا واکنشی را که استیلای غرب و مصائب سیاسی و فرهنگی متعاقب بر آن موجب شده است، تنها در پرتو حضور مسلّط سنّتِ همواره زنده‌ی اسلام می‌توان درک کرد. به ازای هر فرد عرب، خواه پیر و خواه جوان که از مکتب سکولارسیم، سوسیالیسم و یا مارکسیسم سخن می‌گوید، افراد بسیاری هستند که در نظر آن‌ها هیچ «ایسمی» [یا مکتب و مرامی] اصولاً نمی‌تواند جای واقعیّت همه‌گیر اسلام را بگیرد. برای درک حیات دینی اعراب در تمامیّت آن، باید نه تنها «نوآوران»، «اصلاح‌طلبان» و شورشیان را شناخت ــ که البتّه درباره‌ی زیان آن‌ها به حال نظام سنّتی هر چه بگوییم کم گفته‌ایم ــ بلکه باید از عوامل بی‌شمار ثبات و دوام که در همان مفهوم

سنّت زنده منطوی‌اند و در تجلّی اسلام، هم در میان اعراب و هم در میان غیراعراب به‌طور کامل عیان شده‌اند واقف بود.

هم‌چنین در بحث از حیات دینی اعراب معاصر، نمی‌توان عرفان اسلامی را که در قلب سنّت اسلامی قرار گرفته و در سراسر تاریخ اسلام سرچشمه‌ی احیاء معنوی و دینی، و حتّی منشأ ناپیدای نهضت‌هایی ظاهری و اجتماعی با ماهیّت دینی بوده است نادیده گرفت.[15] امّا جای بسی شگفتی است که اکثر تبیین‌های متجدّدانه از دین در دنیای عرب این عامل اساسی را از نظر دور داشته‌اند. پیش از دهه‌ی ۱۹۷۰، بیش‌تر تحقیقاتی که در جهان غرب درباره‌ی طریقه‌های متصوّفه صورت می‌گرفت، به آن فرقه‌هایی اهتمام داشتند که نقش سیاسی مستقیمی ایفا کرده‌اند؛ فرقه‌هایی مانند تیجانیّه و سنوسیّه‌ی سخت‌گیر. فقط در چند دهه‌ی گذشته به طریقه‌های دیگری که هرچند سیاسی نیستند، ولی نقش اساسی در حیات دینی جوامع عربی مختلف ایفا کرده‌اند، توجّه جدّی مبذول شده است.[16]

واقعیّت این است که طیّ قرن نوزدهم، همراه با نفوذ تدریجی تجدّدگرایی و دنیاگرایی به جهان عرب و ظهور «مصلحانِ» تجدّدخواه که تحقیقات بسیاری به زبان‌های اروپایی درباره‌ی آن‌ها صورت گرفته است، شاهد تجدید حیات راستین چندین طریقه‌ی صوفیّه به همت عرفای بزرگی هستیم که در حقیقت **مجدّد** (نو کننده) به معنای سنّتی کلمه بوده‌اند. مجدّد با **مصلح** (اصلاح کننده) به معنای جدید آن، کاملاً متفاوت از یکدیگرند است.[17] تجدید حیات طریقه‌ی شاذلیّه و تأسیس برخی شاخه‌ها و طریقه‌های جدید مانند یشروطیّه، بَدَویّه و مَدَنیّه، اغلب در خاورمیانه‌ی عربی، و درقاویّه و علویّه[18] در مغرب اسلامی، حاکی از احیای معنوی نیرومندی است که کلّ حیات دینی جامعه را تا به امروز متحوّل ساخته است.

در سراسر قرن بیستم، همان نیروهای احیای باطنی را می‌توان مشاهده کرد. فقط کافی است از آن میان، از شخصیّت‌هایی مانند شیخ حبیب، سیّده فاطمه الیشروطیّه، شیخ الهاشمی و شیخ عبدالحلیم نام ببریم. هم‌چنین باید به‌خصوص یاد کنیم از استاد برجسته‌ی درقاوی الجزایری، یعنی شیخ احمد العلوی که شاخه‌ی نوین طریقه‌ی شاذلیّه را بنیاد گذاشت، و تأثیر او به ورای محدوده‌ی مغرب اسلامی و حتّی دنیای عرب گسترش یافت،[19] و در حدّ وسیع و گسترده، تا به امروز محسوس است. کسی که به یک گردهمایی طریقه‌ی علویّه‌ی شاذلیّه در دمشق یا حَلَب رفت و آمد کرده باشد، میزان تأثیر این استاد در خارج از وطن خود او و دامنه‌ی فیض (**برکت**) زنده‌ی وی در میان شاخه‌های مختلف این طریقه را تشخیص می‌دهد، شاخه‌هایی که شاگردانش در بسیاری از سرزمین‌های عربی، با فاصله‌ای به اندازه‌ی فاصله‌ی میان سوریه، یمن و مراکش ــ و خود الجزایر که البتّه جای خود دارد ــ بنیاد نهاده‌اند.

در مصر نیز، تقریباً هم‌زمان با شیخ العلوی، استادِ دیگری از طریقه‌ی شاذلیّه، به نام سلامه حسن الرضا، شاخه‌ی حامدیّه‌ی این طریقه را بنیاد گذاشت که به‌سرعت افراد بسیاری را جذب خود کرد.[20] تأکید بر عمل به **شریعت** و هم‌چنین بر سلوک معنوی، این طریقه را به یکی از نیروهای معنوی عمده در مصرِ معاصر مبدّل ساخته است که از بسیاری از حوزه‌های زندگی، از جمله در میان جوانان دانشگاهی، افرادی را جذب خود می‌کند.[21] نقش و تأثیر این طریقه در مصر، نشان‌گر اهمّیّت اساسی عرفان اسلامی در حیات دینی معاصر در بسیاری از بخش‌های جهان عرب است.

حوادث چند دهه‌ی گذشته کش‌وقوس‌های سیاسی و اجتماعی عمده‌ای را در جهان عرب موجب شده است، بسیاری از گرایش‌های

فوق‌الذکر را تشدید کرده و گرایش‌های نوینی را نیز به وجود آورده است. احساس سردرگمیِ همراه با عقل‌ستیزی عاطفی در اثر یأس افراطی و فشار باورنکردنی بر اندیشه‌ی برخی از افراد غلبه یافته است؛ فشاری که خود معلول ظلمی است که در اثر مصیبت فلسطین و پیامدهای آن ــ اعمّ از همه‌ی اَشکال افراطی حکومت که این حادثه در ایجاد آن بی‌تأثیر نبوده است ــ بر اعراب رفته است. به‌علاوه، تخریب هرچه بیش‌تر کیفیّت دینی زندگی را در شهرهای بزرگ‌تر، به‌خصوص در میان بخش‌های قابل‌توجّهی از جوانان که به سرگرمی‌های کودکانه و ابتذال‌های زندگی متجدّدانه سوق یافته‌اند می‌توان دید. به‌علاوه، ایدئولوژی‌های سیاسی کاملاً سکولار و اسلام‌ستیز در برخی از نواحی دنیای عرب قدرت یافته‌اند که البتّه این وضعیّت با واکنش‌های نیرومندی در برابر این پدیده‌ها از ناحیه‌ی نهضت‌های مختلفی که اینک «بنیادگرا» نامیده می‌شوند، همراه بوده است.

ولی در کنار رشد این همه نیروها و گرایش‌های سنّت‌ستیزانه، می‌توان احیای مشخّص علاقه‌ی به دین، بنا بر فهم سنّتی از آن را به‌خصوص در میان جوانان مشاهده کرد. کافی است شمار جوانانی را که معمولاً از مکانی مانند آرامگاه ابن‌عربی در دمشق یا رأس‌الحسین در قاهره بعد از جنگ دوّم جهانی دیدار می‌کرده‌اند با تعداد زائران امروزی آن‌ها مقایسه کنیم. هم

عرفان اسلامی و هم آداب شریعت اسلام در این اواخر افراد بی‌شماری را نه فقط از طبقات سنّتی ساکن در شهرهای کوچک و نواحی روستایی، بلکه از طبقات شهرنشین نیز که فقط یک نسل پیش علاقه‌ی اندکی به دین نشان می‌دادند جذب خود کرده‌اند.[22] در کنار جوانان عربِ مشغول به تحصیل در غرب یا در دانشگاه‌های تحت هدایت غربیان

در شــرق کـه شـیفته‌ی طـرز تـفکّرات غـربی، از پـوزیتیوسیم گـرفته تـا مارکسیسم (لااقلّ پیش از بی‌اعتبار شدن مـارکسیسم) شـده‌انـد، کسـانی هستند که باز هم ریشه‌های خویش را سراغ می‌گیرند و سعی دارند تا در سنّت خویش راه‌حلّی برای تعارض وجود بشر در عالمی غـیربشری کـه تناقضات آشکارش هر روز عیان‌تر می‌شود بیابند. پیدایش علاقه‌ی دینی در دنیای عرب طیّ چند دهه‌ی گذشته، پدیده‌ای بسیار حائز اهمّیّت است که به‌آسانی نمی‌تواند به عنوان واکنش عـاطفی آنـی در بـرابـر حـمله‌ی بی‌امان و اجتناب‌ناپذیر سکولاریسمِ تمام عـیار ـ آن گـونه کـه مـورّخان سکولار می‌خواهند ـ مطرود و منکوب شود.

در حقیقت، آن‌چه در این دوران رخ نموده، این است که از سـویی، زرق و برق خیره‌کننده‌ی تمدّن غربی رو به افول گذارده است و اشتباهات ذاتی و مشکلات کنونی‌اش برای بسیاری از افراد عـیان‌تر شـده‌انـد و از سویی دیگر، خدایان دروغینی که اعراب متجدّد حاضر بـودند بـه‌خاطر آن‌ها از اسلام دست بشویند، به بدترین صورت ممکن این افراد را نومید ساخته‌اند. مسؤولیّت شکست جنگ ۱۹۶۷، و تحقیرهای قبل و بعد از آن را به هیچ وجه نـمی‌توان مـتوجّه نـهادهای اسـلامی سـنّتی دانست. ایـن شکست، شکست ایدئولوژی‌های جدید بود؛ ایدئولوژی‌هایی که قبول و اقتباس آن‌ها به قرن نوزدهم باز می‌گشت و در آن زمان آغاز شـده بـود. برای بسیاری از اعراب، حوادث اخیر فقط سرخـوردگی جـدّی آن‌هـا از برنامه‌ی تقلید صِرف از دنیای غرب را تقویت کرده است. بـلکه فـجایع اخیر را عقاب الاهی در قبال دست کشیدن از اسلام دانسـته و هـم‌چنان می‌دانند. بسیاری از آن‌ها همه‌ی این مشکلات را آزمایش‌هایی می‌دانند که بر طبق تعالیم قرآن، هم افراد مسلمان و هـم جـامعه‌ی مسـلمانان در کلیّت آن باید در این عالم از سر بگذرانند. به‌علاوه، دریافته‌اند که برای

بازگشت به اسلام از بازیابی اسلام در تمامیّت آن و نه در شکل منحطّ و تدافعی‌اش، به صورتی که از زبان این همه «مصلحان» تجدّدگرا طیّ قرون اخیر عرضه شده است چاره‌ای نیست. البتّه این گروه به هیچ وجه همه‌ی اعراب را شامل نمی‌شود، ولی پویایی میان دین و تجدّد از دهه‌ی شصت به این سو، به طور مشخّص تغییر کرده است.

در سطح علمی نیز، یک طبقه‌ی کوچک جدید، ولی البتّه بسیار مهمّ، به ظهور رسیده است که در عین سنّتی بودن، غرب را به‌خوبی می‌شناسد، بی آن‌که مقلّدِ برده‌صفت آن باشد. هم در سطح عامیانه و هم در سطح فکری، آگاهی از لزوم جدّی گرفتن دین در بسیاری از محافل که بدین‌سان اعضای آن‌ها به جریان زنده‌ی سنّت اصیل اسلامی، هم در جنبه‌ی **شریعت** و هم جنبه‌ی عرفانی‌اش بازگشته‌اند قابل تشخیص است.

امروزه دنیای عرب در سرنوشت‌سازترین مرحله‌ی تاریخ خود قرار گرفته است. هنوز هستند کسانی که می‌خواهند اعراب را سکولار کرده و حتّی‌الامکان از اسلام جدا کنند. ولی از آن‌جا که زبان عربی به عنوان محمل وحی قرآنی، و اعراب به عنوان اوّلین مبلّغان [= مروّجان] اسلام برگزیده شده‌اند، تقدیر اعراب پیوسته از تقدیر کلّ عالم اسلام و در واقع، از تجلّی زمینی خود اسلام جدایی‌ناپذیر است. گذشته از این، بهروزی آتی اعراب مسلمان بستگی دارد به این که تا چه حدّ بتوانند هویّت حقیقی خویش را به یاد بیاورند و به وظیفه‌ای که وحدت آن‌ها با اسلام در صحنه‌ی تاریخ به دوششان گذاشته است، وفادار بمانند. از آن‌جا که محوکران نشان ذات الاهی از نظام بشری به هیچ وجه مقدور انسان‌ها نیست، امروزه اسلام به عنوان مقتدرترین و پایدارترین نیروی محرّکه در روح و روان اعراب، و نیز به عنوان عاملی همیشگی در تمامی ابعاد زندگی اعراب پابرجاست. اسلام منبعی است که ضرورتاً بازگشت همه چیز به

سوی آن است؛ حتّی ولو این که موقّتاً از راه آن سرگردان شوند. اسلام کماکان معیاری عینی است که زندگی افراد را شکل می‌دهد و در عین حال، آرمانی برای اکثریّت وسیعی از اعراب، هم در زندگی فردی و هم در زندگی اجتماعی آن‌ها است. اسلام پیوسته واقعیتی زنده است که وضعیّت اعراب امروز بدون آن قابل فهم نیست. سخن از اعراب سخن از مردمی است که زبان آن‌ها، زبان قرآن است و قماش روح و روانِ آن‌ها در طیّ اعصار و قرون از تار و پود وحی قرآنی بافته شده است؛ آن هم به گونه‌ای که تاریخ معاصرْ آن‌ها را از اسلام و جهان اسلامی که هنوز هم بیش‌تر اعراب مسلمان در آن تولّد می‌یابند و در آن زندگی می‌کنند و می‌میرند، جدایی ناپذیر می‌سازد.

پی‌نوشت‌های فصل ۸

۱ ـ البتّه جمعیّت بسیاری از مسیحیان عرب وجود دارد که شایسته است حیات دینی آن‌ها به‌طور جدّی و مستقلّ مورد مطالعه قرار بگیرد. ولی در این رساله، خود را به اسلام محدود خواهیم کرد؛ اسلام علاوه بر این که دین اکثریّت عظیمی از اعراب است، طیّ اعصار و قرون زمینه‌ای فرهنگی برای دیگر اقلیّت‌های دینی موجود در میان اعراب، مانند مسیحیان و یهودیان فراهم ساخته است.

۲ ـ «حتّی امروز هم‌چنان به‌حقّ می‌شود گفت برای یک فرد عرب، مسلمان بودن کاملاً به معنای عرب بودن است ...»

L. Gardet, *Mohammedanism*, trans. by W. Burridge, New York, Hawthorne Books, 1961, p. 147.

«این ترکیب، ترکیب وثیقی است؛ نوعی یگانگی و در مواقعی، یگانگی ناخودآگاهانه اسلام و عربیّت است».

W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press 1977, p. 99.

۳ ـ نوشته‌های کسانی مانند فرید وجدی که اغلب در **نشریه‌ی الازهر** منتشر می‌شدند، روزی در جهان عرب و در واقع، در سراسر جهان اسلام مقبول و مطبوع عامّه‌ی مردم بودند. صاحب این قلم در بسیاری از نوشته‌های خود درباره‌ی این روی‌کرد بحث کرده است. برای مثال، ر. ک. به: *Islame Life and Thought*

۴ ـ این نکته را اچ. آر. گیب مورد تأکید قرار داده است. ر. ک. به: اثر مشهور وی با عنوان:

Modern Trends In Islam, Chicago, Chicago University press 1947.

۵ ـ دربارهٔ «مصلحان»، آثار بی‌شماری به قلم محقّقان غربی، از جمله آثار معروف گیب و اسمیت که در بالا ذکر شد، نوشته شده است. هم‌چنین ر. ک. به:

A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, Cambridge University Press 1970; and V. K. Cragg. *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh University Press 1965.

نویسندگان عرب نیز شماری از تحقیقات خود را به اصلاح‌طلبان اختصاص داده‌اند. ر. ک. به: احمد امین، ***زعماء الإصلاح في العصر الحديث***، قاهره، ۱۹۴۸، و توفیق الطویل «الفکر الدیني‌الإسلامي في‌العالم العربی» در ***الفکر العربي في مئة سنة***، بیروت، ۱۹۶۷.

توفیق الطویل دربارهٔ «مصلحان» می‌نویسد: «می‌توان گفت که در نهضت وهّابی، آموزهٔ **توحید**؛ در نهضت سنوسی، ارتباط دعوت دینی بار کار و کوشش همراه با نتایجی که در زندگی این‌جهانی دنبال می‌شود؛ در کواکبی، نبرد علیه سرکوب سیاسی و دعوت به ناسیونالیسم عربی از سویی، و دعوت به سوسیالیسم از سوی دیگر؛ در جمال‌الدین افغانی، جهاد علیه استعمار اروپایی؛ در محمّد عبده، قرار دادن عقل به عنوان معیاری برای تفکّر دینی و در رشید رضا، شور و اشتیاق به گسترش دعوت اسلام مورد تأکید بوده است».

Op. cit. p. 326.

این ارزیابی «ایجابی» مشخّصهٔ آن نوع عرب تجدّدگرایی است که نقش «مصلحان» را با نگاهی مثبت می‌نگرد و آن‌ها را در زمرهٔ منجیان اسلام در روزگار خویش می‌داند، و ضعف ذاتی موضع این گروه در قبال موج‌ها [= مَدها] و گرایش‌های غربی و غفلت آن‌ها از جوانب مختلف سنّت قدسی اسلام را از یاد می‌برد.

6. See I. Abu Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Midern Arab World*, Albany (NY), The State University of New York Press, 1996; and G. C. Anawati and M. Boormans, *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporaine*, Munich, Kaiser Verlag, 1982.
7. See H. A. R. Gibb, "The Reaction of the Middle East against

Western Culture", in his *Studies on the Ciuilization of Islam*, ed. by S. Shaw and W. R. Polk, london, 1962, Chap. 14.

جِیْ بِرْک (J. Bercque) نیز در بسیاری از نوشته‌هایش این گرایش را مورد تحلیل قرار داده است.

8. See N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.

۹ ـ درباره‌ی اهمیّت محوری شریعت، ر. ک. به:

S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Chap. IV; and M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1991.

۱۰ ـ «همین که ملّی‌گرایان به قدرت رسیدند، تناقض ذاتی پنهان میان تنی چند از رهبران، و فشار فراگیر و بی‌وقفه‌ی افراد پیرامونِ آن‌ها آشکار شد؛ فشاری که از زمان آشکار شدن ورشکستگی اخلاقی جهان غرب و طبقات غرب‌زده، هرچه مؤکّدتر شده است».

H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, p. 330.

۱۱ ـ کشوری مانند سوریه موجب حیرت آدمی است، از این حیث که میان برنامه‌های سیاسی «چپ‌گرایانه» و وفاداری قابل‌توجّه به **شریعت** جمع کرده است.

۱۲ ـ حتّی تا آن‌جا که به نوشته‌های مربوط به دانش‌آموختگان الازهر مربوط است، بدون شکّ میزان فعّالیّت بیش‌تری وجود دارد و نوشته‌های کسانی مانند محمّد البهی شیخ شلتوت و دیگران در سطحی وسیع‌تر از قبل، در میان طبقات مختلف جامعه ترویج می‌شود.

۱۳ ـ ***قرية ظالمة*** به قلم کریگ (K. Cragg) با عنوان

The City of Wrong London, One World Publication, 1959.

14. See M. Mahdi "Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought" in *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, pp. 99ff.

۱۵ ـ برای مثال، باید به‌خاطر داشت که حسن البنّاء، بنیان‌گذار اخوان‌المسلمین در جوانی عضو شاخه‌ای از طریقه‌ی شاذلیّه بوده است.

16. See J. Abun Nasr, The *Tijaniya: A Sufi Order in the Modern*

World, New York, Oxford University Press, 1965; and N. Z. Ziadeh, *Sanûsiyah*, Leiden, Brill, 1958.

در میان تحقیقات درباره‌ی آن دسته از طریقه‌های متصوّفه که الزاماً در حوزه‌ی سیاسی فعّال نیستند، می‌توان از تحقیق زیر نام برد:

J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp. 110 ff.,

در این اثر احیاگری‌های سنّتی در طریقه‌های متصوّفه، لااقلّ فهرست شده‌اند. برای تحقیقات بیش‌تر درباره‌ی طریقه‌های متصوّفه در جهان عرب، ر. ک. به:

V. Cornell, *Realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin (TX), University of Texas Press, 1998; R. S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 1990; V. Hoffman, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, 1995; and J. Johansen, *Sufism and Islamic Reform in Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

۱۷ ـ بسیاری از «اصلاحات» دینی از این دست که اغلب از سوی محقّقان متجدّد مورد مطالعه و بحث و گفتگو قرار گرفته‌اند، در حقیقت، اِفساد و نه اصلاح بوده‌اند، آن هم به دست کسانی که به جای اصلاح خود، می‌خواسته‌اند دین را اصلاح کنند. «تنها راه اصلاح دین، اصلاح خود است».

Schuon, "No Activity Without Truth", *Studies in Comparative Religion*, Autumn, 1969, p. 199; also The *Sword of Gnosis*, p. 34.

18. See T. Burckhardt (trans.) *Letters of a Sufi Master*, Louisville (KY), Fons Vitae, 1998.

۱۹ ـ به برکت کتاب عالیِ مارتین لینگز، با عنوان زیر، شخصیّت شیخ العلوی، اینک در جهان غرب به‌خوبی شناخته شده است:

A Sufi Saint of the Twentieth Century.

۲۰ ـ ر. ک. به م. الکُهن الفاسی، ***الطبقات الکبری الشاذلیّة***، قاهره، المکتبة الفاسیة المصریّة 1928 و عبدالحلیم محمود ***المدرسة الشاذلیّة الحدیثة***، قاهره، دارالکتب الحدیث، ۱۹۶۸.

۲۱ ـ تجدّدی که مشخّصخ طریقت حامدیه، طریقتی در عین حال وابسته به طریقت شاذلیه، است، از طریق هماهنگی‌اش با زندگی متجدّد مصری، تبیین می‌کند که چرا این همه جوانان که دانشگاهیان نیز در آن میان وجود دارند، خود را مجذوب طریقی احساس می‌کنند که یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های عرفان اسلامی است.

E. Bannerth “Aspects de la Shadhiliyya”, *Mélanges de L’Institut Dominicain des Etudes Orientales* (قاهره), Vol. 11, 1972, pp. 24-49.

۲۲ ـ «بالاخره، بسیاری از افراد تحصیل‌کرده اخیراً به‌شدّت علاقه‌مند به جوانب متعدّد دین شده‌اند. اساتید دانشگاه، قضات، کارمندان عالی‌رتبه و افسران ارتش به صورت خودجوش، ولی بی‌پیرایه در مساجد و منازل شخصی حضور به هم رسانده‌اند تا در کنار یک‌دیگر به قرائت قرآن، بحث درباره‌ی عرفان اسلامی و حتّی اجرای **ذکر** [= اذکار] معروف بپردازند... ظاهراً شمار چنین گروهی در دهه‌ی اخیر یا چیزی در همین حدود، به صورت شایان‌توجّهی گسترش یافته است.»

M. Berger, *Islam in Egypt Today*, Cambridge, The Cambridge University Press, 1970, p. 74.

همین مطلب درباره‌ی بیش‌تر کشورهای خاورمیانه عربی صادق است، و این گرایش از زمانی که برگر ملاحظات خویش را یک نسل پیش بیان داشت، ادامه یافته است.

فصل ۹

اسلام در ایران، تا آستانه‌ی قرن جدید اسلامی[۱]

موقعیّت اسلام در دنیای عرب با موقعیّت آن در بقیه‌ی دنیای اسلام متفاوت است؛ زیرا مسلمان عرب، حتّی اگر متجدّد هم باشد، در گذشته‌ی پیش از اسلام خویش چیزی جز «دوران جاهلی» (*الجاهلية*) نمی‌بیند و دشوار می‌تواند حتّی در یک محیط فرهنگی اجتماعی متجدّدانه و ملّی‌گرایانه از آن تمجید کند (هرچند البتّه در این میان موارد استثنایی معدودی وجود داشته است) و به‌علاوه، مسلمان عربِ معاصر نمی‌تواند خودش را از التزام قومی و زبانی‌اش به فضای عربی که در واقع، وعاء اصلی وحی قرآنی بوده است جدا سازد.[1] در مقابل، گذشته‌ی پیش از اسلام مسلمانان غیرعرب گذشته‌ای متمایز است که با پس‌زمینه‌ی وحی اسلامی کاملاً تفاوت دارد، و پیوندهای قومی و زبانی چنین مسلمانانی، لااقلّ به اندازه‌ی اعراب با تجسّم زمینی وحی قرآنی مشترک نیست.

---

۱ - خوانندگان فارسی‌زبان باید به خاطر داشته باشند که این فصل مانند سایر فصول کتاب، بیش‌ترْ خارجیان را مخاطب قرار داده است و به همین جهت، در این فصل، به‌ناچار برخی از جوانب عادی و پیش پا افتاده‌ی اعمال و آداب و رسوم اسلامی در ایران که برای همه‌ی ایرانیان آشکار است، ذکر شده است (نویسنده).

این تمایز به‌خصوص در مورد ایرانیان صدق می‌کند؛ چه اینان پیش از اسلام از تمدّنی درخشان با جمال معنوی و هنری عظیم برخوردار بوده‌اند و نقش عمده‌ای در همان بنیاد تمدّن اسلامی ایفا کرده‌اند.[2] ایرانیان و اعراب (همان *العرب و العجم* در منابع اسلامی سنّتی) دوشادوش هم تمدّن اسلامی را بنیان گذاشتند و تقریباً در همه‌ی مراحل تاریخ بعدی آن تأثیرگذار بودند. در واقع، هرچند تفکّر و فرهنگ اسلامی توانست در دوره‌ی حکومت‌های بنی‌امیّه و بنی‌عباس از تبدیل شدن به صرفِ یک تفکّر و فرهنگ «عربی» یا «ایرانی» جان سلامت به در برد، این هر دو ملّت نقش و نشان نازدودنی خویش را بر نَشْو و نمای تاریخی تمدّن اسلامی متأخّر بر جای نهادند. ایرانیان، از سویی، نقشی اساسی در تأسیس تمدّن اسلامی ایفا کردند[3] و از سوی دیگر، توانستند بسیاری از اجزاء و عوامل دوران گذشته ماقبل اسلامی خویش را در منظر کلّی اسلام تلفیق کنند که بدین‌سان، آن اجزاء و عوامل کاملاً اسلامی شدند. بنابراین، ایرانیان نه فقط کاملاً اسلامی شدند و پیوسته یکی از خلّاق‌ترین امّت‌های اسلامی در حوزه‌ی اندیشه و هنر بوده‌اند، بلکه هویّت خویش را نیز حفظ کردند و به‌طور مشخّص ایرانی باقی ماندند و کانون فرهنگی دوّمی در میانه‌ی وحدت تمدّن اسلامی پدید آوردند که می‌توان این تمدّن را در مرحله‌ی کلاسیک آن و اغلب تا دوران جدید، به لحاظ فرهنگی به دو بخش ایرانی و عربی تقسیم کرد. بنابراین، موقعیّت اسلام در ایرانِ دوران متجدّد، تهدید تجدّدگرایی برای وحدت قابل‌توجّه میان گذشته‌ی باستانی ایران و اسلام، و نیز انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ [= ۱۳۷۵ ش] را نمی‌توان درک و فهم کرد، مگر با رجوع به زمینه‌ی تاریخی این پدیده‌ها و تحلیل نیروها و عواملی که برای ایجاد فرهنگ اسلامی به یاد ماندنی ایران دست به دست هم داده‌اند.[4]

با نگاه به ایران امروز، می‌بینیم که این کشور از معظم‌ترین کشورهای مسلمان دنیاست.[5] زندگی اکثریّت عظیمی از ایرانیان امروز تحت سیطره‌ی اسلام و در چارچوب اسلام است؛ هرچند که البتّه به‌طور طبیعی، حیات دینی و فرهنگی این دیار سرگذشت دور و دراز ملّت ایرانی را منعکس می‌سازد. از آن‌جا که ایرانیان کاملاً اسلامی شدند و در عین حال، فرهنگ اسلامی ایرانیِ ممتازی را پدید آوردند که در سطحی مشخّص مرتبط با گذشته‌ی ماقبل اسلامی آنان بود،[6] برای فهم حیات دینی کنونی این ملّت ــ به‌ویژه در شکل تشیّع اثناعشری یا دوازده‌امامی آن که در ایران امروز، مذهب غالب است ــ لازم است نگاهی مختصر به تاریخ دینی مردمی که طیّ سه‌هزار سال گذشته در فلات ایران زندگی می‌کرده‌اند بیفکنیم.

ایران، هم مرکزی بوده است که تأثیرات دینی عمده‌ای از آن ساطع شده است و هم تقاطعی که سنّت‌های دینی نواحی مدیترانه و آسیا در آن به هم رسیده و اغلب به جریانات نوینی در حیات دینی منجر می‌شده‌اند. ایرانیان اوّلیّه که اصالتاً به همان تبار قومی و زبانی فاتحان آریایی‌نژاد هندوستان تعلّق داشتند، در فلاتی که دینی شبیه به دین وداها داشت سکنی گزیدند. اصلاحِ [دینی] زردشت و تأسیس دین اختصاصاً ایرانیِ زردشتی از همین پس‌زمینه‌ی اوّلیّه سر برآورد. هرچند تعیین تاریخ ظهور زردشت هنوز هم بسیار محلّ گفتگو است، بی‌شکّ در قرن پنجم پیش از میلاد، تعالیم وی دین رسمی امپراطوری ایران شد. کتاب مقدّس آیین زردشتی، *اوستا*، گران‌سنگ‌ترین سند تاریخ اوّلیّه‌ی ایران و منبعی اساسی برای مطالعه‌ی زبان‌های ایرانی است. آیین زردشتی با اعتقاد راسخ به دنیای فرشتگان، اهتمام به بعد اخلاقی وجود بشر، تأکید بر واقعیّت حیات پس از مرگ و روز رستاخیز، و اصرار بر خلوص اجزای زندگی بشر و

ماهیّت قدسی این زندگی، هم بر حیات دینی متأخّر آسیای غربی و هم بر منظر کلّی ایرانیان در تاریخ دوره‌های بعدشان به طرز خاص، ردّ و نشانی [جاودان] بر جای نهاد.(7)

خصوصیّات مثبتی که این دین در جان ایرانیان نشاند، پابرجای ماندند و پس از آن که خودِ آیین زردشتی انحطاط یافت و در پیکار معنوی علیه نیروهای جدید اسلام قافیه را باخت، رنگ و بوی اسلامی گرفتند. برای مثال، اهتمامی که بسیاری از ایرانیان متدیّن به پاکیزگی پوشش، غذا و مسکن خود به معنای آیینی کلمه دارند و حتّی گاهی تأکیدی بیش از اندازه بر این جزء از دین می‌نهند، بر مبنای یک تعلیم قدیمی آیین زردشت بنا گردیده که البتّه با تأکید اسلام بر نظافت تقویت شده است. و امّا آن‌چه از آیین زردشتی در جان ایرانیان بر جای ماند، کاملاً اسلامی شد و در پرتو منظر وحدانی اسلام تفسیر شد.

از زمینه‌ی آیین زردشتی که پس‌زمینه‌ی استوار و سنّتی [= راست اندیشانه] ادیان ایرانی است، چندین نهضت دینی بالید که پیامدهایی عالم‌گیر داشتند و بنیادهای خودِ آیین زردشتی را نیز به لرزه درآوردند. با سقوط امپراطوری هخامنشی، تأثیر فرهنگ یونانی‌مآبی در سراسر قلمرو امّت ایرانی گسترش یافت. این نهضت فرهنگی با نهضتی دینی موسوم به مهرپرستی (که یک نهضت دینی مشخّصی تلقّی می‌شود و نه یک تدین کلّی به میترا [= مهر] که تاریخ آن به پیش از خود آیین زردشتی برمی‌گردد) و عناصر یونانی‌مآبی مهمّی در برداشت ترکیب شد. آیین سرّی میترا [= مهر] که در غرب تا آلمان و کشورهای اسکاندیناوی گسترش یافت، ترکیبی از عناصر زردشتی، یونانی‌مآبی، بابلی و آناتولیایی و هم‌چنین آداب دینی ایرانی ماقبل زردشتی بود. اگر برای عالم در حدّ وسیع، این نهضت دینی به معنای گسترش عوامل دینی ایرانی بود، شاید برای خود

ایران، بیش از هر چیز مستلزم ایجاد ضمانتی دینی برای یک نوع حیات فرهنگی التقاطی بود که اینک ایرانیان در اثر فتوحات اسکندر و تثبیت حاکمیّت سلوکیان در حال گذر از آن بودند.

طیّ دوران پارت‌ها، آیین زردشتی و سنّت فرهنگی ایرانی حقیقی مجدداً وارد صحنه شد، تا این که با ظهور ساسانیان، دین زردشت بار دیگر دین رسمی کشور شد و تا سقوط امپراطوری ساسانی این موقعیّت را حفظ کرد. مع‌الوصف، مرجعیّت و اقتدار این آیین حتّی در سطح دینی هم بی‌معارض نبود. در قرن سوم پس از میلاد، یک دین سرّی و عالم‌گیر ایرانی، یعنی آیین مانوی، پا به عرصه‌ی وجود نهاد. مانی بنیان‌گذار این دین ابتدا مورد عنایت و تأیید حاکم [= شاه] ساسانی قرار گرفت، ولی در نهایت، در اثر مخالفت روحانیّت زردشتی کشته شد. با این همه، آیین او از چین تا فرانسه گسترش یافت و در خود ایران طرفداران بسیار پیدا کرد. آیین مانوی که از لحاظ اجتماعی نهضتی انقلابی بود و از نظر دینی نهضتی سرّی [= عرفانی]، حکایت از اعتراضی اساسی به نهادهای دینی مقرّر داشت. هرچند برخی از تعالیم آیین مانوی درباره‌ی پیدایش و شناخت کیهان، در برخی صور فلسفه‌ی اسلامی مکان و مرتبتی یافته‌اند، ولی برای ایرانیان دوران بعدی، این آیین بسان شورشی علیه مرجعیّت دینی ظاهر شده است. این آیین هرگز به مقام و مرتبت آیین زردشتی که از پس‌زمینه‌ی آن پدید آمده و بر آن شوریده بود نرسید.

دوران ساسانی هم‌چنین شاهد نهضت‌های دینی دیگری مانند آیین مزدکی بود؛ آیین مزدکی نوعی «مرام اشتراکی دینی» بود که امروز اغلب از طریق نوشته‌های دشمنان زردشتی و مسیحی‌اش در مخالفت با آن شناخته شده است. این نهضت نیز که به‌سرعت در هم شکسته شد، اعتراضی علیه نظام اجتماعی زردشتی بود و فروپاشی این نظام را که با

ظهور اسلام به وقوع پیوست پیش‌گویی کرد. هم‌چنین در همین زمان، در داخله‌ی آیین زردشتی مکتب فلسفی ـ دینیِ معروف به آیین زروانی پدید آمد که حاکی از ترکیبی از تفکّر دینی ایرانی با برخی افکار فلسفی یونانی بود. بالاخره، باید به‌خاطر داشت که ساسانیان بر سبیل رقابت با امپراطوری بیزانس از فرقه‌های مسیحی شرقی به‌خصوص مسیحیان نسطوری حمایت می‌کردند. دست این فرقه‌ها را برای تأسیس مدارس و مکان‌های تبلیغ دینی در سراسر امپراطوری ساسانی باز گذاشتند که در نتیجه‌ی همین، جوامع مسیحی متنابهی در ایران به وجود آمد و به صورت یک جامعه‌ی دینی اقلیّت مهمّ در دوره اسلامی باقی ماندند. یهودیان نیز چندین مرکز در ایران از دوران هخامنشی داشتند و، هم تحت حاکمیّت زردشتی و هم تحت حاکمیّت اسلامی حیات اجتماعی خود را حفظ کردند. مداریی که کورش کبیر با اقلیّت‌های دینی نشان داد، با چند مورد استثناء اندک‌شمار، در تاریخ دینی ایران قاعده‌ی مسلّط بوده است.

شگفت این‌جا است که تحوّل معنوی عمده در ایران، نه از ناحیه‌ی یکی از اعضای جدید خانواده‌ی ادیان ایرانی، بلکه از ناحیه‌ی دینی با پس‌زمینه‌ی ابراهیمی و سامی یعنی اسلام ایجاد شد. هرچند شکست نظامی ساسانیان در برابر قشون عرب فرآیندی دفعی و سریع بود، ولی کشمکش معنوی میان اسلام و آیین زردشتی فرآیندی تدریجی بود و تا قرن چهارم/دهم به طول انجامید. خودِ این واقعیّت حاکی از آن است که ایرانیان بر خلاف ادّعای برخی مورّخان جدید، اسلام را نه از طریق زور، بلکه به دلیل یک نیاز معنوی درونی پذیرفتند. وقتی ایرانیان استقلال سیاسی خویش از خلافت را باز یافتند، هنوز اجتماعات زردشتیِ کاملاً قابل‌ملاحظه‌ای در ایران وجود داشت. ولی تقریباً همه‌ی حاکمان ایرانیِ تازه استقلال یافته، به جز چند استثناء معدود، به جای این که تمایلی به

بازگشت به این سنّت نشان دهند، خود حامی گسترش اسلام شدند، و این در حالی بود که نه فقط بر استقلال سیاسی، بلکه بر استقلال حیات ادبی و فرهنگی ایران نیز تأکید می‌ورزیدند. در حقیقت، بسیاری از سرزمین‌های اسلامی آسیا با واسطه‌ی اسلامِ ایرانی مسلمان شده‌اند. و تا به امروز، وقتی یک ایرانی به قلمرو «فرهنگ ایرانی» می‌اندیشد، تقریباً کلّ سرزمین‌های شرقی اسلام (تا حدّی به استثنای آسیای جنوب شرقی) از سرحدّات غربی فلات ایران گرفته تا چین غربی را همراه با عراق به عنوان یک قلمرو بینابین که عناصر ایرانی، عربی و بعدها، ترکی در آن تلاقی می‌کنند در برابر خویش می‌بیند.

طیّ دوران اوایل تاریخ اسلام، ایران تحت سیطره‌ی اسلامِ سنّی بود. در واقع، در سرزمین خراسان بود که در قرن‌های دهم و یازدهم (میلادی) متکلّمانی مانند جوینی و غزالی به دفاع کلامی از مذهب تسنّن برخاستند؛ در حالی که بسیاری از سرزمین‌های دیگر اسلام تحت سیطره‌ی مذهب تشیّع قرار داشت. در عین حال، برخی از مراکز در ایران، مانند قم از همان ابتدا شیعه بودند و ایرانیان به‌طور عموم از همان قرون اوّلیّه‌ی تاریخ اسلام، احترام خاصّی برای خاندان پیامبر (ص) قائل بوده‌اند. سلمان فارسی، این شخصیّت ایرانی‌تباری که در جست‌وجوی پیامبرِ مطلوب همه جا را درنوردید تا به عربستان رسید و پیامبر (ص) را ملاقات کرد و چنان به پیامبر (ص) نزدیک گردید که «یکی از خاندان (*اهل بیت*) پیامبر» نامیده شد، ژرف‌ترین اهمّیّت را برای آگاهی دینی ایران اسلامی دارد.(8) بنابراین، طیّ قرون اوّلیّه، ایران، هم از مراکز عمده‌ی اسلام سنّی بود که دانشمندان و متکلّمانی مانند بخاری، غزالی و فخرالدین رازی را در دامن خود پرورد و هم سرزمینی که مراکز مهمّ تشیّع در آن موجود بود؛ مراکزی که بسیاری از اعاظم متکلّمان شیعی متقدّم مانند ابن‌بابویه و کلینی در آن‌ها تولّد و پرورش یافتند.

پیش از حمله‌ی مغول که مصیبتی مادّی و اجتماعی برای ایران بود، نیروهای مذهب اسماعیلیّه نیز در این سرزمین از اقتداری برخوردار بودند. هرچند مرکز قدرت آن‌ها در یمن و بعدها در مصر بود، ولی از قرن سوم/نهم به بعد، فلاسفه و متکلّمان برجسته‌ی این مکتب، یعنی کسانی مانند ابوحاتم رازی، حمیدالدین کرمانی و ناصرخسرو، در ایران به سر می‌بردند که نوشته‌های عقیدتی بسیاری درباره‌ی مذهب اسماعیلیّه بر جای گذارده‌اند. گذشته از این، با تجدید رونق اَلَموت، مذهب اسماعیلیّه قدرت سیاسی عمده‌ای در شمال ایران به دست آورد و تا تخریب الموت به دست هلاکو، هم‌چنان نفوذ سیاسی خود را حفظ کرد.

در فاصله میان حمله‌ی مغول و تأسیس سلسله‌ی صفویّه، ایران، هم به موجب عوامل اجتماعی و سیاسی و هم به موجب عوامل دینی محض که جنبه‌ی بارز آن‌ها فعّالیّت برخی طریقه‌های عرفان اسلامی و چند متکلّم برجسته‌ی شیعه بود، به‌تدریج به سوی مذهب تشیّع میل کرد.[9] ولی در همان زمانی که حکومت صفوی تثبیت شد و مذهب تشیّع دین رسمی کشور قرار گرفت، هنوز بیش‌تر ایرانیان سنّی بودند. و امّا این تغییر به نحوی نسبتاً سریع صورت گرفت و به‌سرعت قسمت عمده‌ی کشور شیعه شد؛ هرچند عوامل سنّی قابل‌توجّهی تا به امروز در برخی نواحی مانند خراسان، کردستان و بلوچستان باقی مانده است.

به‌علاوه، از همان آغاز تاریخ اسلام، ایران از سرزمین‌هایی بود که عرفان اسلامی و ساحت عرفانی و باطنی اسلام، به‌سرعت در آن گسترش یافت و خود را در درخشان‌ترین صور ادبی و هنری نمایان ساخت. برخی از بزرگ‌ترین عارفان متقدّم، مانند بایزید بسطامی و منصور حلّاج ایرانی بودند، و بعدها تأثیر مستقیم عرفان اسلامی، شعر فارسی را به صورت یکی از جهان‌شمول‌ترین گونه‌های ادبیّات درآورد. هم به دلیل حضور مستقیم طریقه‌های صوفیّه و هم به دلیل تأثیر عرفان اسلامی بر ادبیّات،

موسیقی، معماری و دیگر صور هنری ایرانیان و هم‌چنین برخی سازمان‌های اجتماعی، روحِ عرفان اسلامی نشانی نازدودنی بر بسیاری از جوانب حیات ایرانیان بر جای گذاشت.(10) باید به‌خاطر داشت که عرفان اسلامی که ماهیّتی باطنی دارد، همیشه تعالیم باطنی خود را فقط برای کسانی که شایسته‌ی تبعیّت از طریق عرفان بوده‌اند حفظ کرده است. البتّه این فقط جلوه‌های بیرونی عرفان اسلامی است که تأثیر فرهنگی و اجتماعی عامّی بر جای نهاده است و رشته‌ای این همه قابل‌توجّه در تار و پود حیات و فرهنگ ایرانی محسوب می‌شود.

نقش اسلام در ایران امروز را باید در پرتو همین زمینه و سابقه مورد مطالعه قرار داد. به دلیل این که فرآیند مسلمان شدن ایرانیان، آن هم مسلمان شدن آن‌ها به ژرف‌ترین معنای ممکن کلمه، چنین مدّت زمان مدیدی به طول انجامید، جهان‌بینی ایرانیان امروزه بیش از هر چیز دیگر به واسطه‌ی تعالیم اسلام شکل گرفته است. اکثریّت ایرانیان همانند دیگر مسلمانان در حالی متولّد می‌شوند، زندگی می‌کنند و بدرود زندگی می‌گویند که آیات قرآن کریم در گوش‌شان طنین‌انداز است. آن‌ها عالم پیرامون خویش را در پرتو تصوّر ذات الاهی و خلقت حضرت او به صورتی که در قرآن کریم ترسیم شده است می‌نگرند. در حقیقت، به‌رغم گرایش‌های سکولاریستی پنجاه سال گذشته، هنوز هم ایرانیان، نه به شیوه‌ی معیشتی می‌اندیشند که در آن دین فقط عاملی در عداد بسیاری عوامل دیگر است و نه به جهان‌بینی‌ای که عامل دینی تنها یک ساحت از ساحت‌های آن است. جهان‌بینی کلّی ایرانیان دینی است و حتّی نفی ظاهری دین از سوی برخی از افراد، خودش معنا و مفادی دینی دارد.

دنیای ایرانیان همانند دنیای همه‌ی مسلمانان، دنیایی است که اللّه، خالق قادر مطلق و عالم مطلق که، هم مبدأ همه‌ی موجودات است و هم منتهای آن‌ها، هم اوّل است و هم آخر، خالق و مبقی آن است. اراده‌ی

حضرتش، هم بر عالم طبیعت و هم بر زندگی انسان‌ها و جوامع آن‌ها به تمام معنا حاکم است. او به همه‌ی امور عالم است و در برابر شُکوه و جلال او، هر چیزی مبدّل به عدم می‌شود. با این همه، به انسان اختیار داده است تا به راه زندگی خود برود و به خواست خویش و بی‌هیچ اجبار و اکراهی خود «راه راست» (*الصراط المستقیم*) را برگزینند. راز حیات بشر در میانه‌ی این دو حکمِ ظاهراً متعارض قرار گرفته است؛ یعنی حکم به قدرت اللّه، و حکم به اختیار و مسؤولیّت آدمی در برابر حضرت او به عنوان داور متعال.(11) هر مسلمانی در تمام زندگی خویش به اهمیّت نهایی اعمالش در ورای این عالم فانی و بی‌ثبات واقف است. ممکن است مسلمان ایرانی همانند دیگر برادران ایمانی خویش، به دلیل ضعف [اراده‌ی] خود، در ابتذال و حتّی مستقیماً در مغایرت با احکام مختلف خداوند روزگار بگذراند، ولی هرگز حتّی برای یک آنْ هم درباره‌ی حضور فرمان الاهی (*الامر*) و مسؤولیّت خویش برای پیروی از آن تردید روا نمی‌دارد. همان‌طور که قبلا درباره‌ی عموم مسلمانان گذشت، در مورد ایرانیان نیز می‌توان گفت هستند کسانی که به ندای الاهی وقعی نمی‌نهند، ولی عملاً هیچ کس درباره‌ی حضور و وجود «ندای حضرت او» تردید نمی‌کند. به همین دلیل است که چه بسا فردی پس از یک زندگی عیّاشانه، ناگهان عابد و زاهد شود، و حتّی در گرماگرم ناسوتی‌ترین زندگی هم‌چنان به حضور ساحت متعالی زندگی واقف باشد.

از آن‌جا که اراده‌ی خداوند در اسلام به صورت یک قانون عینی و همه‌گیر، یعنی **شریعت**، تجلّی یافته است، مسلمانان همیشه به مفاد دینی همه‌ی جوانب زندگی وقوف دارند. از آن‌جا که **شریعت** همه‌ی ابعاد حیات بشر را در بر می‌گیرد، برای اکثریّت عظیمی از ایرانیان همه‌ی قوانینِ فراروی آن‌ها و همه‌ی اعمال آن‌ها در زندگی یومیّه‌ی خویش، ماهیّتی قدسی دارد، حتّی اگر در برخی‌از حوزه‌ها قوانینی غیر از قوانین **شریعت**

رواج یافته باشد. بیش‌تر ایرانیان وقتی برای گذران زندگی خود کار و تلاش می‌کنند، حتّی اگر هم عمل خاصّ آن‌ها فاقد ماهیّت دینی سنّتی باشد، خود را در مقام ادای تکلیف دینی احساس می‌کنند. در مقابل، طبقات کوچک تحصیل‌کردگان غربی که از تمایزات غربیان میان دین و دنیا اثر پذیرفته‌اند، اغلب به این معنا و مفاد دینی برای کار و بار یومیّه‌ی خویش قائل نیستند. برای آن‌ها **شریعت** همان اعمال عبادی مخصوصی است که در واقع، به‌ندرت هم به آن‌ها عمل می‌کنند، ولی این گروه اقلیّتی کوچک‌اند. برای بیش‌تر ایرانیان، اعمّ از تحصیل کرده و غیرتحصیل کرده، ماهیّت همه‌گیر اراده‌ی الاهی که از طریق شریعتی قدسی بر تمامی جوانب حیات بشر حاکم است، عمدتاً واقعیّتی مسلّم و عاملی ثابت در جهان‌بینی کلّی آن‌هاست.

مسلمانان ایرانی همانند عموم مسلمانان دیگر، اراده‌ی الاهی را نیز در عالم طبیعت نظاره می‌کنند؛ زیرا بنا بر تعالیم قرآن کریم، پدیده‌های عالم طبیعت «آیات خداوند» هستند. هیچ تمایز غایی میان اراده‌ی الاهیِ حاکم بر انسان‌ها و قوانین حاکم بر طبیعت، میان قانون دینی و قانون طبیعی، به معنایی که غرب متجدّد از قانون طبیعی اراده می‌کند، وجود ندارد.[12] طبیعت مکمّل واقعیّت دینی است که مستقیماً از طریق وحی بر ما عیان شده است. بنابراین، طبیعت می‌تواند در ایرانیان سنّتی که به طبیعت، هم به عنوان منبع التذاذ و هم به عنوان زمینه‌ی حیات معنوی نظر می‌کنند، عمیق‌ترین واکنش‌های شهودی و عرفانی را برانگیزد. همان سادگی طبیعت در ایران، کوه‌های سر به فلک کشیده، بیابان‌های وسیع، درّه‌های سرسبز مخفی در میانه‌ی رشته کوه‌های مرتفع درکی از حقّ متعال را در ذهن آدمی می‌نشاند. دیدنی‌ها خود فقط حجابی بر چهره‌ی حقیقت نادیدنی‌اند و قوانین طبیعت فقط بخشی از آن قانون کلّی هستند که به ضرورت بر همه چیز حاکم است.

ایرانیان سنّتی به طبیعت ناپایدار اشیاء که آن همه مورد تأکید اسلام است نیک واقف‌اند. ایرانیان با آگاهی از واقعیّت مرگ و وقوف به ناپایداری همه‌ی موجودات پیرامون خویش روزگار می‌گذرانند. آنها عالم فرشتگان، سلسله مراتب موجودات روحانی را که مافوق عالم صور مادی قرار دارد، واقعیّت ثابت می‌دانند؛ واقعیتی که، هم در ادیان باستانی ایران و هم در اسلام مورد تأکید قرار گرفته است. اگر عالم دنیا بی‌ثبات و ناپایدار است، در ورای آن عالم ثابت و نورانی جواهر ملکی قرار گرفته است.(13)

آگاهی از سرشت ناپایدار عالم دنیا با سروری عظیم در زندگی و جمال آن که انعکاس جمال مراتب بالاتر هستی است همراه است. کم‌تر ملّتی به اندازه‌ی ایرانیان از لذّت و جمال زندگی برخوردار شده است، ولی درک بی‌بازگشت بودن لحظه‌ی سپری شده و تشخیص ناپایداری همه‌ی امور مادّی و حسّی، همواره این نگرش را تعدیل کرده است. این دو نگرش اغلب در فعّالیّت مشخّصاً دینیِ تلاوت قرآن‌کریم انعکاس یافته است. در این عمل، افراد اشک می‌ریزند و از حدّ علایق این جهانی درمی‌گذرند، ولی همیشه این مراسم در زیباترین باغ‌ها که برترین طراوات‌ها را دارند و صدای خوانندگان در آن‌ها زیباترین کیفیّت موسیقیایی را پیدا می‌کند برگزار می‌شود. این دو نگرش را در معنوی‌ترین سطح در همه‌ی اشعار عارفانه فارسی می‌توان یافت. این اشعار مدام آدمی را یادآور می‌شوند به این که ذات نامتناهی در هر لحظه‌ای جنبه‌ای از جمال خویش را باز می‌تابد، ولی به دلیل عدم تناهی حضرت او ***تجلّیاتش*** هرگز واحد نیست و هرگز تکرار نمی‌شود.(14)

در این میان، عنصر حزن‌انگیزی [= تراژدی] نیز وجود دارد که مشخصه‌ی ایرانیان است و به‌طور کامل در خُلقیّات مذهب تشیّع مشهود

است. این حالت غیر از تراژدی اومانیستی یونانیان متأخّر است که نوعی شورش در برابر خدایان محسوب می‌شود و با نگرش پرومته‌وار که مشخّصه‌ی دوران انحطاط فرهنگ یونانی و اروپای مابعد قرون وسطی است در ارتباط است. این عنصر از کیفیتی معنوی برخوردار است که بر تسلیم انسان نسبت به خداوند و در عین حال، بر غم فراقی در روان آدمی به دلیل جدایی‌اش از حضرت او مبتنی است.[15] عنصر غم و اندوه (**حزن**) که به هیچ وجه نافی جنبه‌ی سرور (**فرح**) در زندگی نیست، همیشه ماهیّتی دینی دارد و مبنای کشف و شهود است. این عنصر به مستقیم‌ترین وجه در موسیقی کلاسیک ایرانی، که کیفیّت آشکارا حزن‌انگیزش به واقع همان غم فراق ذات الاهی است باز تابیده است. این حزن مبتنی بر درک و تشخیص این معناست که شرایط بشری به‌وضوح شرایطی تناقض‌آلود است. آدمی سخت محتاج است که خدا را بشناسد و به سرشت معنوی خویش واقف گردد. ولی به دلیل فاصله‌ای که آدمی را از خدا جدا می‌سازد و به علت این که آدمی برای تحصیل این غایت، باید چشم به راه امداد الاهی بماند، دست‌یابی به چنین تشخیصی این همه دشوار شده است.[16]

مفهوم کاملاً مرتبط با این دیدگاه، مفهوم واسطه و شفیع در برابر خداوند و مفهومِ انتظار یک منجی آینده است که هر دو در مذهب تشیّع اهمّیّت بسیار دارند. آدمی هرچند که البتّه در نمازهای شرعی مستقیماً در برابر خدا می‌ایستد و همیشه دسترسی مستقیم به او دارد، ولی در حیات معنوی خویش نیازمند واسطه‌ای میان خود و خداست. حتّی پس از نزول وحی، نقش این واسطه باید در سطح ظاهری استمرار پیدا کند. بنابراین، پس از پیامبر اسلام (ص) باید امامانی به عنوان واسطه میان نسل‌های بعدی و خداوند در میان امّت باشند. به‌علاوه، باید منجی آینده، یعنی

مهدی، عالم را از حال و روز فسادآلودش نجات دهد. از دیدگاه شیعی، مهدی (عج) نیز امام است و در واقع، امام دوازدهم مذهب تشیّع است، ولی امامی است که هرچند حیّ و حاضر است، ولی در خفا (**غیبت**) به سر می‌برد و تا زمانی در آینده که فقط خداوند می‌داند، از پرده غیب بیرون نمی‌آید و انتظار ظهور او خود، فضیلتی دینی است. آرمان‌های توسّل به اولیاء و امامان (ع) و انتظار صابرانه شخصیّتی که در آینده ظلم و فساد را ریشه‌کن می‌سازد و بنابراین، به‌سختی‌های زندگی کنونی خاتمه می‌دهد، عناصر همیشگی جهان‌بینی دینی ایرانی‌اند.

تا آن‌جا که به نهادها و سازمان‌های دینی مربوط است، مهم‌ترین مرکز در زندگی ایرانیان، همانند دیگر مسلمانان، مسجد است که مساحت آن از مساجد جامع شهرهای بزرگ تا تک اتاق‌هایی در شهرهای کوچک و روستاها متغیّر است. معمارهای این مساجد نیز از مساجدی با کاشی‌های مجلّل تا ساختمان‌هایِ گلی با دیوارهای رنگ و لعاب یافته با خاکِ سفید متغیّر است. مساجد در همه‌ی اشکال خود، مرکز فعّالیّت‌های دینی و اجتماعی جامعه‌اند. درهای مساجد همیشه باز است و پیوسته حریمی آرام در میانه‌ی بلوای زندگی عادی است مسجد مکانی است که انسان‌ها در آن از جامعه جدا می‌شوند تا نمازشان را بگزارند، در جلسه‌ی بحثی شرکت کنند، یا صرفاً در فضایی عرفانی و صلح‌آمیز که مسجد ایجاد می‌کند، با دوستانشان راحت باشند. در واقع، در شهرها، مساجد بزرگ غالباً در بازارها واقع شده‌اند و جزء لاینفکّ زندگی یومیّه‌اند.(17)

به‌علاوه، مسجد برای نمازهای جماعت به‌خصوص نمازهای جمعه، و هم‌چنین در مواقع خاصّ جشن‌ها یا عزاداری‌های مذهبی مورد استفاده قرار می‌گیرد. امّا قبل از انقلاب اسلامی ۱۹۷۹، در ایران نماز جمعه کم‌تر از سرزمین‌های اسلامی سنّی‌مذهب، مورد تأکید بود و دلیلش آن بود که

به اعتقاد بیش‌تر *علماء* سنّتی شیعه، در زمان غیبت مهدی [عج]، نماز جمعه آن اهمّیّت سیاسی مورد اعتقاد مسلمانان سنّی‌مذهب را ندارد. فضای مذهبی در آن روزه به گونه‌ای بود که نمازهای شرعی را که به صورت فرادیٰ و اغلب در خانه اقامه می‌شد، به لحاظ اهمّیّت، همسان نمازهای اقامه شده در مساجد می‌دانستند؛ چندان که بسیار بودند افرادی که به‌طور منظّم به مسجد نمی‌رفتند نماز و دیگر مناسک دینی‌شان را به صورت فرادیٰ در خانه اقامه می‌کردند. هرچند این رویّه در میان بسیاری از افراد تداوم دارد، در سال‌های اخیر وضع در مورد اهمّیّت نماز جمعه بسیار تغییر کرده است و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، نماز جمعه اهمّیّت سیاسی و مذهبی شایانی یافته است.

پیش از انقلاب، مساجد در زندگی روستانشینان در قیاس با شهرنشینان و در زندگی ایرانیان سنّتی در قیاس با ایرانیان متجدّد، نقش متفاوتی ایفا می‌کردند در نواحی روستایی، امام جماعتِ مسجد اغلب معلّم آموزش‌های ابتدایی، به‌خصوص آموزش‌های ابتدایی مذهبی بود و در بیش‌تر نزاع‌های میان مردم منصب قضاوت داشت. بعد از نمازهای یومیّه، معمولاً مردم پیرامون او جمع می‌شدند و به طرح مسائلی می‌پرداختند که در غیر این صورت باید در دادگاه طرح می‌شد. در شهرهای کوچک، این راه و رسم تا حدّ زیادی حفظ شده است، ولی در شهرهای بزرگ، هم وظیفه آموزش ابتدایی و هم وظیفه داوری دعاوی، در خارج از محیط مسجد انجام می‌شود؛ هرچند که البتّه در امور قضایی، معمولاً قاضی خود از علماء مذهبی است. مساجد بزرگ‌تر در شهرهای بزرگ به ارائه‌ی خدمات آموزشی در سطحی عالی‌تر مبادرت می‌کنند؛ بدین نحو که معمولاً با مدرسه‌ی علمیّه‌ای که عهده‌دار تعلیمات دینیِ پیش‌رفته‌تر است در ارتباطند. بعد از انقلاب، بخش زیادی از این شیوه

حفظ شده، ولی تغییرات متنابهی نیز در نقش سیاسی و اجتماعی مساجد در شهرهای بزرگ رخ داده است.

تا آن‌جا که به طبقات تحصیل کرده، به خصوص تحصیل‌کردگان در غرب مربوط است، پیش از انقلاب، قاعده بر این بود که جز در مواقع خاصّ به مسجد نمی‌رفتند. بسیاری از آن‌ها به زیارت اماکن مقدّسه نمی‌رفتند و یا در مراسم عزاداری محرّم یا دیگر عزاداری‌های مذهبی که همه‌ی آن‌ها معمولاً در مسجد برگزار می‌شود شرکت نمی‌کردند و به‌ندرت برای اقامه‌ی نمازهای یومیّه در مساجد محلّی خویش حضور می‌یافتند. هرچند استثنائات برجسته‌ای در این میان موجود بود، ولی می‌توان گفت طبقات تحصیل‌کرده از لحاظ این جنبه از حیات دینی، با مابقی جامعه‌ی ایرانی کاملاً فرق داشتند.

نظام آموزشی مدارس علمیّه که ریشه در قرون اوّلیّه‌ی تاریخ اسلام دارد، وسیله‌ای است که بُعد فکری سنّت دینی، حیات خود را از طریق آن حفظ کرده است. در این مدارس که موقوفه‌ی مساجد بزرگ بوده و معمولاً با این مساجد در ارتباط‌اند، طلّاب علوم دینی که دوره‌ی تحصیلات دینی مقدّماتی را پشت سر نهاده‌اند به ادامه‌ی تحصیل اشتغال دارند. آن‌ها تحت حمایت کامل مدرسه قرار می‌گیرند، در محوطه مدرسه سکنی می‌گزینند و از خدمات تغذیه و شهریّه برخوردار می‌شوند. برخلاف آن‌چه در دانشگاه‌های جدید معمول است، هیچ اجباری برای اتمام تحصیلات خویش در دوره‌ای معیّن ندارند و مدرک مخصوصی هم دریافت نمی‌کنند. برخی از آن‌ها در تمام مدّت زندگی خویش در مدرسه می‌مانند و اگر بخواهند، خود نیز در آن‌جا مدرّس می‌شوند. طلّاب اغلب زمینه‌ی علوم نقلی را انتخاب می‌کنند و در زمینه‌ی فقه، اصول فقه، تفسیر قرآن، حدیث و غیره به تحصیل می‌پردازند. امّا برخی از آن‌ها به علوم

عقلی روی می‌آورند و در عرصه‌ی منطق، فلسفه‌ی اسلامی، کلام و غیره به تحصیل خود ادامه می‌دهند.

بزرگ‌ترین نظام مدرسه‌ی علمیّه در زمان حاضر که در قم واقع است، ده‌ها هزار طلبه دارد و مراکز بزرگ دیگری هم در مشهد، تهران، اصفهان، شیراز و چندین شهر دیگر دایر است. به‌علاوه، در کنار دروس رسمی که در مدرسه تدریس می‌شود، غالباً کلاس‌هایی هم در منزل اساتید و مدرّسان، و اغلب در مراحل پیش‌رفته‌تر درسی دایر است. این کلاس‌ها در زمینه‌ی فلسفه‌ی اسلامی سنّتی یا **حکمت** و هم‌چنین در زمینه‌ی ***عرفان*** از اهمّیّت خاصّی برخوردارند. هم در محافل خصوصی و هم در کلاس‌های مدارس، افراد بسیاری نیز از خارج از مدرسه شرکت می‌کنند که اغلبِ این افراد، نه صِرف تحصیل‌کردگان علوم سنّتی، بلکه کسانی هستند که تحصیلات جدید دارند. حتّی می‌توان گفت بخش اعظم تدریس علوم عقلی اسلامی در ایرانِ امروز، در خارج از نهادهای رسمی و در محافل خصوصی برگزار می‌شود.

اماکن مقدّسه یا قبور ائمّه‌ی شیعه (ع)، اولاد و احفاد آن‌ها، و مشایخ متصوّفه نقش عمده‌ای در زندگی همه‌ی طبقات ایرانیان دارد. این اماکن معمولاً از مقبره و مسجدی که اغلب نیز مدرسه و کتابخانه‌ای ملحق به آن است تشکیل شده‌اند و به موقوفه‌ها و هدایای مردمی متکّی‌اند. مهم‌ترین مکان مقدّس در خود ایران مرقد امام هشتم علی بن موسی الرضا (ع) در مشهد است که در هر فصل از فصول سال، صدها هزار زائر دارد. مجموعه‌ی وسیعی از مساجد و محوّطه‌ها و هم‌چنین بیمارستان‌ها و درمانگاه‌ها در اطراف مقبره‌ی اصلی وجود دارد. به‌علاوه، کتابخانه‌ای بزرگ، موزه و مدارس علمیه‌ای در آن واقع شده است. در هر وعده‌ی غذا، بیش از هزار نفر را در آن مکان به صورت رایگان اطعام می‌کنند، و

هیچ موقع از سال نیست که این مکان مقدّس مملوّ از جمعیّت انبوه مؤمنان نباشد؛ مؤمنانی که نه فقط از همه‌ی گوشه و کنار خود ایران، بلکه از جهان عرب، شبه‌قاره هند و پاکستان و آسیای مرکزی به آن مکان می‌آیند.

پس از مشهد، مهم‌ترین مکان مقدّس شهر قم است که آرامگاه خواهر امام رضا (ع)، حضرت معصومه (س) در آن واقع است، و جایگاه آموزش شیعی و پرنفوذترین ***مجتهدان*** شیعه است.(18) این مکان نیز در تمام سال پذیرای زائران بسیار است. آرامگاه حضرت عبدالعظیم در نزدیکی تهران در شهر ری، شاه‌چراغ در شیراز و شاه نعمت‌الله ولیّ، عارف شهیر، در نزدیکی کرمان، همگی از مهم‌ترین اماکن مقدسّه این سرزمین‌اند. دیگر اماکن مقدّسه، اغلب بر قلّه‌ی کوه‌ها در مکان‌هایی صعب‌العبور، در مکان‌های پرمهابت طبیعت که با علم سنّتی جغرافیای مقدّس در ارتباط است قرار گرفته‌اند. هیچ شهر بزرگ و کوچکی در ایران نیست که از وجود مکانی زیارتی و ولیٍّ [مقرّبی] که مردم در لحظاتِ سخت و هم‌چنین در لحظات شکرگزاری بدان رو می‌کنند محروم باشد. همه‌ی این اماکن مقدّس در حیات دینی یومیّه نقشی اساسی ایفا می‌کنند؛ چه مردم به این اولیاء به عنوان واسطه‌ی میان خود و خدا رو می‌کنند و خواسته‌ی خود از خدا را، از طریق آنان به عنوان اولیاء خداوند مطرح می‌سازند. کم‌تر کسی، حتّی متجدّدترین افراد، در ایران در مقام انکار قدرتِ رحمت یا برکت این اماکن مقدّسه برآمده است.

در ایران، مراکز متصوّفه موسوم به ***خانقاه***، نیز از کانون‌های اصلی حیات دینی‌اند؛ هرچند که البتّه خود تصوّف فوق ساحت ظاهری دین قرار می‌گیرد و به تعالیم باطنی اسلام اهتمام دارد. معمولاً ***خانقاه***، یا در جوار خانه‌ی یک شیخ صوفی زنده قرار دارد یا در جوار آرامگاه شیخ درگذشته‌ای که به صورت مرکز آن طریقه در آمده است. به هر تقدیر

خانقاه مجموعه بناهایی است که *فقراء* یا دراویش برای اجرای اعمال و آداب خویش در آن گرد می‌آیند و در خانقاه، اتاق‌هایی برای دراویش مسافر و هم‌چنین زاویه‌هایی برای کسانی که کنج عزلت معنوی (**خلوت**) اختیار می‌کنند، پیش‌بینی شده است. در ایّام خاصّ تعطیلات مذهبی، مانند زادروز پیامبر اسلام (ص) و علی (ع) و هم‌چنین در ایام عزاداری، درهای *خانقاه* به روی همه‌ی شرکت‌کنندگان در مراسمِ منعقد شده در آن‌جا باز است. حتّی در مواقع دیگر، خانقاه به صورت قطبی برای جذب جامعه به سوی معنویّت درمی‌آید؛ هرچند که ممکن است افراد خارج از تشکیلات خانقاه به آن‌چه در دایره‌ی خانقاه به اعضای طریقه تعلیم داده می‌شود، آگاهی کامل نداشته باشند.

طریقه‌های مهمّ متصوّفه در ایرانِ امروز، عبارتند از: طریقه‌ی نعمت‌اللهی، که شعباتی اصلی در تمام کشور دارد، طریقه‌ی گنابادی که (خود شاخه‌ای از طریقه‌ی نعمت‌اللهی است) و مرکزش در خراسان است، طریقه‌ی ذهبی که مرکز اصلی آن در شیراز است، طریقه‌ی قادری که در کردستان، بلوچستان، و حوزه‌ی خلیج فارس نیرومند است، طریقه‌ی خاکساری که به‌خصوص در میان پیشه‌وران متداول است، و طریقه‌ی نقش‌بندی که مرکز آن در کردستان است. این طریقه‌ها که بسیاری از آن‌ها تماس‌های نزدیکی با شعبات دیگر ممالک اسلامی دارند، هم‌چنان تأثیر خویش را در ساختار کلّی جامعه و حیات فرهنگی، به‌خصوص در عرصه‌ی ادبیات، موسیقی و خوش‌نویسی حفظ می‌کنند. نفسِ حضور یک طریقت عرفانی زنده در عرصه‌ی معنویّت، در تحقیقات عقلی و فکری، نیز به‌خصوص در فلسفه‌ی اسلامی سنّتی که به همین دلیل نه صِرف یک نوع شناخت عقلانی، بلکه نوعی حکمت و در نهایت، مُعینی [= دست‌یاری] برای متحقّق شدن به حقایق معنوی است بی‌تأثیر

نیست. ولی البتّه به دلیل ماهیّت تصوّف، عمیق‌ترین تأثیر تعالیمش هم‌چنان محدود به حلقه‌ی نخبگان معنوی است.

نهاد **وقف** که از نهادهای مهمّ اسلامی است، وسیله‌ای است که تشکیلات دینی فوق‌الذکر و بسیاری از تشکیلات دیگر نیز، در بسیاری از موارد از رهگذر آن حفظ و حمایت می‌شوند. معمولاً زمین‌های زراعی بلکه مراتع، قنوات، درختان و غیره نیز وقف یک نهاد دینی خاصّ می‌شوند. معمولاً شخصی به عنوان حافظ و مُجری موقوفه برگزیده می‌شود و درآمدهای موقوفه زیر نظر او مطابق با خواستِ واقف هزینه می‌شوند. پیش از انقلاب، با تشکیل سازمان وقف [= اوقاف] این امر تا حدّی سامان‌دهی شده بود،[19] ولی به هیچ وجه تحت تسلّط کامل حکومت نبود و در بیش‌تر موارد، واقف یا خانواده‌ی او هنوز اختیاردار زمین‌های موقوفه بودند.

در جامعه سنّتی ایران همانند دیگر جوامع سنّتی، هر نهاد اجتماعی از اهمیّت دینی و معنوی برخوردار بود. در دوران جدید، هرچند که در اثر پیش‌روی سکولاریسم، برخی از این نهادها دیگر صبغه‌ی دینی مستقیم ندارند، ولی برخی دیگر حتّی اگر هم به بیان دقیق، تشکیلات دینی نباشند، دارای نوعی ربط و پیوند دینی‌اند. در این میان، ***اصناف*** بیش‌ترین اهمّیّت را دارند. این صنف‌ها که در شهرهای بزرگ موجود هستند، اعضای خود را از میان یک حرفه‌ی خاصّ، مانند نانواها، بنّاها یا قالی‌باف‌ها جذب نوعی تشکیلات می‌کنند و هم‌چنان در بسیاری از زمینه‌ها پیوند اصلی خویش با طریقه‌های صوفیّه و برادری‌های عیّارانه یا ***فتوات*** را محفوظ می‌دارند. بیش‌تر این ***اصناف*** برای علی (ع)، ولیّ حامی سنّتی همه‌ی ***اصناف*** اسلامی احترام خاصّی قائلند و احساس اخوّت در میان آن‌ها نیرومند است. حتّی تشکیلاتی کارگری که به اتّحادیه‌های

[کارگری] غرب به معنای غربی کلمه شباهت دارند، برخی از خصوصیات *اصناف* را واجد هستند و در بسیاری از موارد دشوار می‌توان میان صنف و اتّحادیه به‌طور واضح فرق گذاشت.

در برخی از نواحی هنوز برای بقایای تشکیلات جوان‌مردی متمرکز حول ورزشگاه‌های موسوم به ***زورخانه*** اهمیّت اجتماعی قائلند. به‌علاوه، این تشکیلات که این‌ها نیز سخت با نام علی (ع) پیوند خورده‌اند، بنا بر مرسوم [= از قدیم] در خدمت اعتلای روح جوان‌مردی و ایجاد شخصیّت اخلاقی و معنوی بوده‌اند. در این مراکز، متناسب با کوبیدن بر طبل و سرودخوانی یا اشعار دینی و رزمی به اجرای تمرینات بدنی می‌پردازند. در گذشته‌ی ایّام، شهرهای سنّتی ایران همانند دیگر شهرهای اسلامی، مردان محلّی نیرومندی داشتند که حافظ صلح و حامی ناموس در گوشه و کنار شهر خویش بودند. در ایران، معمولاً چنین افرادی با ***زورخانه*** در ارتباط بودند و هنوز هم در بعضی از شهرها به این وظیفه عمل می‌شود؛ هرچند که چنین افرادی در تقابل تامّ با جوانان متجدّدی قرار دارند که از فضایل سنّتی جوان‌مردی که این تشکیلات به جوانان تلقین می‌کرد عاری‌اند.

بالاخره، باید از برخی تشکیلات نام برد که در دوران قاجاریّه و پهلوی تأسیس شده و معمولاً با حرفه‌های دیوانی در ارتباط بوده و برخی از آن‌ها به عضویّت طریقه‌های متصوّفه در آمده‌اند. هم‌چنین در ایران لژهای فراماسونری وجود داشته که در جوّ فرهنگی ایران، در موارد معدودی صبغه‌ی اسلامی یافته‌اند، و این در حالی است که حتّی تلاش‌هایی برای مرتبط ساختن آن‌ها با برخی از خانقاه‌ها صورت گرفته است.[20] در موارد معدودی، نوعی از تشکیلات ایرانی شبیه به این لژها ایجاد شده است، ولی دارای ماهیّت دینی مستقیم‌تری است و بسیاری از

طبقات تحصیل‌کرده‌ی متجدّد را جذب خود کرده است. در بیش‌ترین موارد، عنصر دینی یا اخلاقی خاصّی حضور داشته؛ هرچند که از تشکیلاتی تا تشکیلات دیگر و حتّی از فردی تا فرد دیگر متفاوت بوده است.

به دلیل ماهیّت همه‌گیر قانون قدسی یا **شریعت**، در واقع، در ایران، همان‌طور که در دیگر ممالک جهان اسلام هیچ جنبه‌ی حیات اجتماعی به‌کلّی منفکّ از مبادی دینی نیست، حتّی اگر هم تجدّد و نیروهای تاریخی قدیمی‌تر که در اثر نفوذ تجدّدگرایی احیاء شده‌اند، برخی جوانب حیات اجتماعی را از عرصه‌ی قانون‌گذاری مستقیم شریعت بیرون برده باشند. در ایران قبل از انقلاب، قوانین **شریعت** اسلامی در مورد برخی از حوزه‌های حیات اجتماعی، یعنی حوزه‌ی حیات شخصی مانند ازدواج، طلاق... و هم‌چنین در بخش اعظم حقوق مدنی به طور مستقیم اعمال می‌شد. در عرصه‌ی حقوق مدنی، حتّی آن‌چه از قانون‌نامه‌های اروپایی اخذ شده بود، با تصویب *علما* همراه بود و از طریق رویّه‌ی «نظر فقهی مستقل» یا اجتهاد در چارچوب **شریعت** اسلامی تلفیق شده بود. به‌علاوه، تقریباً عاملان و مجریان حقوق در زمان پیش از انقلاب، یا دانش‌آموخته‌ی *مدارس علمیّه* بودند یا در مدارس حقوق و دانشکده‌های الاهیّات تحصیل کرده و در آن‌جا فقه اسلامی را فراگرفته بودند. از ۱۹۷۹م / ۱۳۷۵ ش به بعد، حکومت اسلامی سعی داشته است شریعت را مجدّداً در همه عرصه‌های زندگی جاری سازد، ولی این تلاش تاکنون به موفّقیّت کامل نرسیده است.

بیش‌تر در عرصه‌ی زندگی اقتصادی است که رویّه‌هایی غیر از رویّه‌های **شریعت** در عرصه‌ی اجتماع مشهود است. در حوزه‌ی اخذ مالیات، نظام‌های غیراسلامیِ اخذ مالیات از زمان بنی‌امیّه به بعد، علاوه

بر مالیات دینی اسلامی که در تشیّع عبارت از **خمس** و **زکات** است، معمول بوده است. امّا بیش‌تر مردم به‌خصوص تجّار بازار، هم‌چنان مالیات‌های دینی را به میل خود، علاوه بر مالیات‌های دیگری که مورد تقاضای حکومت است پرداخت می‌کنند. در واقع، مالیات دینی از منابع حمایتی عمده برای مراکز آموزش شیعی در شهرهایی مانند قم است.

روحیّه‌ی دینی نه فقط در قوانین خاصّ، بلکه در عرصه‌ی نگرش‌ها نیز، خود را در حیات اقتصادی ایران نشان می‌دهد. دیدگاه اسلامی درباره‌ی ***حلال*** و ***حرام***، تحریم ربا، اندوختن ثروت از طلا و نقره، یا غصب حقّ یتیمان و بسیاری از دستورهای دیگر، حتّی اگر هم کثیری از افرادْ عاملِ به آن‌ها نباشند، به ظرافت در حیات اقتصادی راه یافته‌اند. به‌علاوه، نگاه تردیدآمیز فلسفی‌تر درباره‌ی وقایع آینده، بی‌اعتمادی به علّیّت بشری صِرف، احساس ناپایداری چیزها، همه‌ی این‌ها در عرصه‌های حیات اقتصادی که چه بسا از حضور هنجارهای دینی خاصّ در آن خبری نباشد بی‌تأثیر نیستند.

در مورد حیات سیاسی، تشیّع برخلاف تسنّن، مشروعیّت دینی نهاد خلافت را نمی‌پذیرد و در بیش‌ترین مدّت تاریخ خود، سلطنت را کم‌نقص‌ترین شکل حکومت در دوران غیبت مهدی [عج] می‌دانسته است. بنا بر مرسوم، سلطنت ایرانی جنبه‌ای دینی داشته است. از زمان استقرار تشیّع به عنوان دین رسمی حکومت از سوی صفویان، از نگاه دینی، سلطان را حاکم مشروعی می‌دانستند که باید با موافقت علماء دین حکومت کند و وظیفه‌اش حفظ شریعت و ترویج اسلام بود. این مطلب به‌صراحت در قانون اساسی سال ۱۹۰۶ ایران مذکور است. ارتباط میان سلطنت و ساختار دینی تشیّع در ایران، یکی از اجزاء ثابت تاریخ ایران طیّ چهار قرن گذشته بود و حتّی پس از حکومت پارلمانی صبغه‌ای دینی

به حیات سیاسی بخشید؛ حکومت پارلمانی که در اصل شیوه‌ای اسلامی نبود، ولی پس از انقلاب مشروطه که بسیاری از *علما* در آن شرکت داشتند در ایران تأسیس شد. بدیهی است که این وضعیّت زمانی که [نظام حکومتی] **ولایت فقیه** (حکومت به واسطه‌ی فقیه) را با انقلاب ۱۹۷۹ برقرار کرد به‌کلّی دگرگون شد.

در نظام آموزشی جدید ایران، تقابل میان معیارهای دینی و معیارهای سکولار متجدّد را به بهترین وجه می‌توان دید. در واقع، امروز حتّی پس از انقلاب اسلامی، دو نظام آموزشی در ایران موجود است: یکی مدارس علمیه است که علماء دینی، فقهاء، ائمه‌ی جمعه و جماعات و غیره را تربیت می‌کند و دیگری نظام آموزشی متجدّد است که به مدارج دانشگاهی در زمینه‌های مختلف می‌انجامد. در نظام آموزشی متجدّد، دین به عنوان موضوعی در کنار موضوعات دیگر در برنامه‌ی دوره‌ی ابتدایی، متوسّطه و دانشگاه تدریس می‌شود، ولی در این نظام همان ماهیّت دینی فراگیر در همه‌ی آموزش‌ها راکه همیشه در مدارس اسلامی سنّتی موجود بوده است نمی‌یابیم. هم‌چنین در دانشگاه‌ها، علاوه بر دانشکده‌های الاهیّات، موضوعات مرتبط با فلسفه‌ی دینی، فقه و غیره در دانشکده‌های ادبیّات و حقوق تدریس می‌شود، ولی در این‌جا نیز موضوعات دیگر در خارج از فضای دینی قرار می‌گیرند. میان رشته‌های علمی [= تعلیمی] دینی و سکولار تقابل مستقیمی وجود دارد. در جهان‌بینی اسلامی سنّتی که همه‌ی علوم، اعمّ از علوم طبیعی، ریاضی یا فلسفی، جنبه‌ای سنّتی و مقدّس داشته و هرگز از حیات دینی و فکری اسلام منفکّ نبودند، چنین تقابلی سابقه نداشته است. امروزه برای تقریب این دو نظام آموزشی تلاش‌هایی صورت گرفته است، ولی این تلاش‌ها تا به امروز به موفّقیّت کامل نرسیده‌اند.

تا آن‌جا که به فلسفه مربوط است، باید توجّه داشت که فلسفه‌ی اسلامی هنوز در ایران بسیار سرزنده است.[22] مکاتب فلسفی سکولار اروپایی در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود، ولی تأثیر بالنسبه اندکی بر فضای کلّی حیات فکری کشور نهاده‌اند. در واقع، نفس حضور یک سنّتی فکری اسلامی زنده مانع از آن شده است که این قبیل تفسیرهای دروغین و سطحی متجدّدانه از اسلام که در آثارِ بیش‌ترِ به اصطلاح مصلحان در برخی از کشورهای اسلامی دیگر یافت می‌شود، در ایران رواج پیدا کند. به‌علاوه، همان‌طور که قبلاً گذشت، حتّی مباحث فلسفی متجدّد، همین که به زبان فارسی ترجمه شده‌اند، [به زبان حال] رسماً به حضور سنّت فلسفی اسلامی اذعان کرده‌اند.

در ادبیّات، معماری، هنرهای نمایشی، موسیقی، تئاتر و دیگر اشکال حیات هنری و فرهنگی، گونه‌های سنّتی آن‌ها که اساسی کاملاً دینی و معنوی دارند دوام آورده‌اند و این در حالی است که گونه‌های متجدّد آن‌ها با درجات متفاوتِ «موفّقیّت» به میان برخی طبقات راه یافته‌اند. در مورد هنرهایی مانند تئاتر که شکل سنّتی آن منحصراً عبارت از نمایش‌های عاطفی است، گونه‌های غربی تئاتر که مشکلات انسان غربی را به تصویر می‌کشند، برای اکثریّت وسیعی از مردم ایرانی جاذبه‌ی اندکی داشته‌اند، و طرفداری از آن‌ها به معدودی از افراد تحصیل‌کرده‌ی غربی که اغلب در تهران سکونت دارند محدود بوده است. در این حوزه، تلاش‌هایی برای استفاده از موضوعات و مضامین ایرانی و اسلامی صورت گرفته و در چند سال اخیر این تلاش‌ها با موفّقیّت‌هایی همراه بوده است. در هنرهای دیگر، گاهی گونه‌های سنّتی در قالب‌های جدید امروزه، و بعضاً هم با موفقیّت مورد استفاده قرار گرفته‌اند، ولی اغلب نتیجه این شده است که آن هنرها بسیار از صور هنری سنّتی اصیل خود فاصله گرفته‌اند. ولی روی

هم رفته، گونه‌های دینیِ سنّتیِ، بیان هنری و فرهنگی در ایران پابرجا و در برخی موارد غالب است؛ حال آن که اقلیّت متجدّد در جامعه‌ی ایرانی هم‌چنان پیرامون خویش را با جوانب مختلف بیانات و صور هنری غربی انباشته‌اند.(23)

البتّه، مهم‌ترین آداب دینی ایرانیان، همانند عموم مسلمانان، مناسک نماز، روزه، زیارت و قربانی است که هرچند در برخی از جوانب فرعی، رنگ و بوی اوصاف خاصّ فرهنگ ایرانی را به خود گرفته‌اند، ولی ماهیّت اسلامی کلّی آن‌ها محفوظ مانده است. نمازهای یومیّه‌ای که معمولاً اغلب شیعیان سه بار در روز، همراه با درنگی کوتاه در فاصله‌ی میان نماز ظهر و عصر و هم‌چنین میان مغرب و عشاء، اقامه می‌کنند، به نوعی در حکم تقطیع آهنگ زندگی یومیّه‌اند. اغراق نیست که بگوییم مفهوم زمان و خود جریان زندگی را همین نمازهای واجب که رکن اصلی اسلام محسوب می‌شوند، تعیّن بخشیده‌اند. علاوه بر این، همان مؤمنان متدیّن نمازهای مستحبّی اسلامی سنّتی (نوافل) را اقامه می‌کنند و نمازهای مخصوصی هم هست که با بیم، انتظار و غیره در ارتباطند و به‌علاوه، دعاهای بلند شیعی مانند ***دعای کمیل*** نیز قرائت می‌شود.

روزه گرفتن به عنوان یک نهاد دینی به‌خصوص با ماه مبارک رمضان در ارتباط است؛ هرچند در این مورد نیز بسیاری از مؤمنان در تمام سال در مواقع خاصّی، به‌خصوص اوّل، وسط و آخر ماه‌های قمری اسلامی روزه می‌گیرند. در ماه رمضان، آهنگ زندگی تغییر می‌کند و تحوّلی محسوس در ظاهری‌ترین ابعاد زندگی یومیّه رخ می‌دهد. بسیاری از ایرانیان متجدّد روزه نمی‌گیرند، ولی در مجموع، سراسر کشور به روزه‌داری متعهّد است. در ماه مبارک رمضان، روزها آرام و دل‌گیر می‌شود و غروب‌ها پرنشاط است. دعوت خویشاوندان به مهمانی در این

ماه بسیار بیش‌تر می‌شود، و در این موقع، بعد از افطار، حیات دینی و اجتماعی کاملاً در هم می‌آمیزد.

اوج ماه مبارک در شب‌های نوزدهم و بیست و یکم است؛ یعنی زمانی که امام اوّل شیعیان، علی (ع) در حین اقامه‌ی نماز در مسجد کوفه از ناحیه سر ضربت خورد و دو روز بعد، در اثر جراحات وارده به شهادت رسید. در این شب‌ها، همه‌ی جشن‌ها و تفریح‌ها متوقّف می‌شود و، هم در خانه‌ها و هم در مساجد، شاهد عزاداری مردم هستیم. اوج این دوره در شب‌های نوزدهم تا بیست و یکم است که «شب‌های احیاء» نامیده می‌شوند و مساجد تا سحرگاهان مملوّ از جمعیّت است. در شب بیست و یکم، مردم اغلب یک‌صد رکعت نماز می‌خوانند و تا دمیدن خورشید به تلاوت دسته‌جمعی مناجات‌ها و توسّلات (به‌خصوص دعای شیعی معروف، موسوم به **جوشن کبیر**) می‌پردازند.

همان‌طور که قبلاً گذشت، زیارت نقشی اساسی در زندگی دینی ایرانیان دارد. البتّه زیارت واجب، زیارت مکّه (**حجّ**) است که در این زیارت آدمی اعمال دینی زندگی‌اش را به اوج کمال می‌رساند. از آن‌جا که برای رفتن به زیارت مکّه، تمکّن مالی و توانایی تأمین پیشاپیش مایَحتاج خانواده لازم است، کسانی را که به حجّ می‌روند (و به تلفّظ فارسی ***حاجی*** و نه حاجّی می‌شوند)، به برخورداری از ثروت مشخّص و میزانی از رفاه اقتصادی می‌شناسند. ***حاجی*** مورد احترام مؤمنان است، بلکه به‌خصوص در بازار، ***حاجی*** بودن امتیازات اجتماعی و اقتصادی هم به همراه دارد. و از آن‌جا که همه‌ی ***حاجی‌های*** بازار در معاملات خود کاملاً بی‌عیب و نقص عمل نمی‌کنند، در میان عامّه‌ی مردم به‌طور کلّی نقد و نظرهایی درباره‌ی آن‌ها شنیده می‌شود. در واقع، طیّ سالیان زیادی انجام سفر **حجّ** در میان تحصیل‌کردگان متجدّد جامعه‌ی ایرانی هر چه کمیاب‌تر شده بود. ولی

حتّی در دهه‌های قبل از انقلاب، این وضعیّت به‌کلّی تغییر کرد و در کاروان حجّ سالیانه، تمامی اقشار مردم نمایندگانی دارند. از زمان پیروزی انقلاب به بعد، حتّی شمار بیش‌تری به زیارت خانه‌ی خدا رفته‌اند.

اماکن زیارتی دیگر، به‌خصوص نجف، کربلا، سامرّاء، کاظمین در عراق و مشهد، قم و بسیاری از ***امام‌زاده‌های*** محلّی در ایران، نیز همواره در حیات دینی یومیّه اهمّیّت بسیار داشته‌اند. این مراکز و هم‌چنین مکان‌های کوچک‌تری که با نام اولیاء مختلف پیوند خورده‌اند، **برکت** مرکز اسلام و برکت وجود پیامبر اسلام (ص) را به مرزهای بیرونی می‌آورند. این مراکز همگی بازتاب آن مرکز متعالی‌اند که آسمان و زمین در آن تلاقی می‌کنند. به‌ندرت در میان ایرانیان کسی یافت می‌شود که لااقلّ یک یا چند بار به زیارت مرقد یکی از اولیاء نرفته باشد و همواره چشم به راه این نباشد که در هر زمان ممکن بتواند مراکز «اصلی»تر را زیارت کند. هرچند زیارت برخی از زیارت‌گاه‌های واقع شده در قلّه‌ی کوه‌ها یا در مناطقی با شرایط آب و هوایی دشوار، سختی‌هایی به همراه دارد، ولی در زیارت بیش‌تر این مراکز ریاضت دینی با التذاذ از مواهب خداوند و زیبایی‌های هنر و طبیعت همراه است. برای بخش عظیمی از ملّت ایران، چنین زیارتی لذّت‌بخش‌ترین تجربه در طول سال است؛ زمانی برای عبادت و طلب بخشایش است که تا مدّت‌ها پس از اتمام زیارت نشان خود را بر روی شخص برجای می‌نهد.

مراسم **حجّ** با ***عید اضحی*** یا ***عید قربان*** که بزرگ‌داشت یاد قربانی ابراهیم خلیل (ع) است پایان می‌پذیرد. در این روز، نه فقط در مکّه، بلکه در سراسر جهان اسلام، گوسفند یا حیوانات دیگری قربانی می‌کنند. گله‌ها را با رنگ‌های خاصّی نشان‌دار می‌کنند و پیش از موعد عید به شهر می‌آورند و در صبح روز عید، قربانی صورت می‌گیرد. گوشت قربانی را به

فقراء و همسایگان می‌دهند. ولی علاوه بر آیینی که در **عید قربان** اجرا می‌شود، در تمام طول سال نیز قربانی‌هایی صورت می‌گیرد. اوّلاً همه‌ی گوشت‌هایی که برای تغذیه‌ی روزانه مصرف می‌شود، بر طبق آیین اسلام ذبح شده و قربانی می‌شود و ثانیاً تقریباً در هر موقعیّت سرورآمیزی، مانند بازگشت مسافری از سفری طولانی‌مدّت، تولّد فرزند (به‌خصوص پسر)، ورود مهمانی محترم و ساختن خانه‌ی نو قربانی می‌کنند، که معمولاً در این موارد قربانی آن‌ها گوسفند است، ولی گاهی قربانی آن‌ها حیوانات حلال گوشت دیگر است که بعضاً شامل شتر هم می‌شود.

رویّه‌ی دینی‌ای که خاصّ جهان تشیّع بوده و در ایران حائز اهمیّت به خصوصی است، **روضه** است؛ روضه در قالب کنونی‌اش در دوره‌ی صفویّه شکل گرفته است. **روضه** (واژه‌ای مأخوذ از عنوان کتاب ***روضة الشهداء*** به معنای «باغ شهیدان») عبارت از مجالسی است که در آن خطابه‌هایی ایراد می‌شود که با قرائت آیات قرآن و اشعار دینی و تأکیدی خاصّ بر مصیبت کربلا همراه است. این مجالس اغلب در دو ماه محرّم و صفر برگزار می‌شود و حول شهادت امام حسین (ع) و مصائب بعد از آن متمرکزاند. روضه، هم در مساجد و هم در خانه برگزار می‌شود. در تمام این قرن، در روزهای نهم و دهم محرّم که فاجعه‌ی کربلا در آن روزها به وقوع پیوسته است، همیشه مجالس روضه‌ای حتّی از سوی حکومت برپا می‌شده است. ویژگی این مجالس آن است که همین که همه‌ی بحث‌ها متناوباً به موضوع شهادت افراد اهل بیت پیامبر باز برده می‌شود، گریه و ناله‌ی افراد، به‌خصوص زنان بلند می‌شود.

در ایران نیز همانند دیگر بخش‌های جهان اسلام و در واقع، همانند ادیان دیگر، آداب دینی در لحظات سرنوشت‌ساز تولّد، ازدواج و مرگ وارد صحنه زندگی یومیّه می‌شود. در لحظه‌ی تولّد، فقط شهادت به اسلام

یا ذکر **شهادت** را در گوش نوزاد می‌خوانند. در مورد پسرها، آیین ختنه همانند خود تولّد، با آداب دینی ارتباط مستقیم دارد. ازدواج نیز هرچند خود نوعی عهد و میثاق است نه عملی عبادی، در عین حال، از آن‌جا که اعتبار این میثاق از **شریعت** ناشی می‌شود، مشخّصاً دارای فحوای دینی است. معمولاً یکی از علماء عباراتی را که این میثاق به حکم آن‌ها منعقد می‌شود قرائت می‌کند، هرچند که هر مرد مسلمانی می‌تواند این عمل و هر عمل دیگری را که ماهیّتی عُلَمایی دارد انجام دهد.

در ایران همانند هر جای دیگر، به‌طور طبیعی در لحظه‌ی مرگ است که مناسک دینی به روشن‌ترین وجه در خاطره‌ها زنده شده و به‌طور جدّی مورد عمل قرار می‌گیرند. عملیّات کَفْن و دَفن افراد تماماً بر طبق شریعت اسلامی انجام می‌شود. پس از آن، مراسم ترحیمی در مسجد برگزار می‌شود که معمولاً مردان در آن شرکت می‌کنند، و مراسم زنانه‌ای هم در خانه‌ی متوفّیٰ یا یکی از بستگان او منعقد می‌گردد. گاهی مجلس زنانه نیز در مسجد و در قسمتی جداگانه برگزار می‌شود. از آن‌جا که شرکت در مراسم ترحیم وظیفه‌ای اجتماعی و هم‌چنین دینی است، و بیش‌تر افراد دوستان و خویشاوندان بسیاری دارند، شرکت در مراسم ترحیم مساجد، حادثه‌ای منظّم در تمام مدّت عمر یک فرد است. پیش از انقلاب، خطبه‌ای که در مجالس ختم پس از قرائت قرآن کریم، ایراد می‌شد، بهترین راهی بود که مراجع مذهبی می‌توانستند از آن طریق پیام خود را به گوش طبقه‌ی بالای جامعه، به‌خصوص صاحبان قدرت سیاسی، برسانند و به همین دلیل، مراسم ختمی که برای یکی از اعضای حکومت یا برای شخصیّتی شهیر برگزار می‌شد، در حیات سیاسی ـ مذهبی ایران اهمّیّت به خصوصی داشت. در واقع، در تاریخ جدید ایران ترورهای سیاسی یا زمینه‌چینی برای چنین ترورهایی، در

چنین مواقعی صورت گرفته است. بعد از سال ۱۹۷۹، در فضای موقعیّتی که دچار تغییر اساسی شد، این قبیل خطابه‌ها، تا حدّ زیادی اهمّیّت سیاسی گذشته‌ی خود را از دست داده‌اند.

به‌علاوه، رویّه‌ای هم در میان زنان، موسوم به انداختن **سفره** معمول است. این عمل عبارت از سفره‌ای است که روی زمین گسترده می‌شود و پر از انواع خوراکی‌هاست و دوستان و همسایگان سرِ آن سفره دعوت می‌شوند. طیّ این «مراسم»، شخصی متخصّص در اجرای **روضه** موسوم به *روضه‌خوان*، به قرائت قرآن و اشعار مذهبی و تبلیغ مباحث دینی می‌پردازد. سپس زنان در حالتی نیایش‌گونه برای تناول طعام هم‌سفره می‌شوند و باقی‌مانده‌ی غذا را به فقراء می‌دهند و قسمتی از آن نیز به خانه‌ی هر یک از شرکت‌کنندگان داده می‌شود تا محض **تبرّک** به دوستان و خویشاوندان و به‌خصوص افراد بیمار برسانند. سفره که خاصّ زنان است، معمولاً با حوادث مهمّی در زندگیِ زنان خاندان پیامبر مانند فاطمه (س) و زینب (س) مرتبط است. کلّ فرآیند سفره انداختن که با دقّت و سلیقه‌ی تمام صورت می‌گیرد، رنج و مشقّتی مذهبی تلقّی می‌شود؛ رنجی که در آن نفی دنیا با التذاذ از مکرمت الاهی همراه است.

سفره و هم‌چنین زیارت و بسیاری اعمال دینی دیگر، اغلب در نتیجه‌ی عهدی صادقانه (نذر) با خداوند صورت می‌گیرد که فرد در برابر این اعمال چیزی را از خدا مسألت می‌کند. عمل **نذر** در همه‌ی بخش‌های جامعه‌ی ایرانی به‌خصوص در میان زنان بسیار متداول است. زنان نذر می‌کنند که اگر مثلاً بچه‌دار شوند یا دخترشان همسری مناسب پیدا کند، فلان مبلغ پول را به فقرا بدهند یا **سفره** بیندازند. دانش‌آموزان اغلب نذر می‌کنند که در صورت قبولی در امتحان، روزه بگیرند یا به زیارت حرم خاصّی بروند. تجّار نذر می‌کنند که اگر در معاملات تجاری‌شان موفّق

شوند، فلان تعداد گوسفند قربانی کنند. «معامله‌ی دینی» مستمرّی وجود دارد که بر طبق آن، ایرانیان نیز همانند همه‌ی افراد سنّتی دیگر، در برابر انجام دادنِ اعمالی که مطلوب خداست، چیزی را از او مسألت می‌کنند. فهم روان‌شناسی ایرانیان و تنش‌های بیم و امید در درون آنان، بدونِ فهم روی‌کرد آن‌ها نسبت به نذر و «معامله‌ای» که پیوسته با خالق صورت می‌دهند دشوار است. تنها انسان‌های عارف‌اند که کاملاً مطابق با خواست خدا زندگی می‌کنند، بدون آن‌که در عوض، چیزی از او بخواهند. ولی این برخورد معنوی متعالی، به هیچ وجه، نافی اشکال و اعمال دینی و ظاهری عام نیست.

علاوه بر آدابی دینی که مورد تأیید و حمایت *علماء* مذهبی قرار گرفته و بازتاب ابعاد فکری آگاهانه‌ی سنّت اسلامی‌اند، مواردی از آداب عامیانه هم هست که اغلب با شدیدترین تحسین و تعصّب دینی هم همراه شده‌اند. در ماه محرّم، هیأت‌های مفصّلی به راه می‌افتد که شرکت‌کنندگان در آن، لباس سیاه به تن می‌کنند و به یاد حال و هوای کربلا، اشعار مذهبی می‌خوانند و خود را آن قدر می‌زنند تا از خود بی‌خود شوند. گاهی این اعمال به افراط کشیده می‌شود و برخی از افراد با زنجیر و حتّی قمه و شمشیر آن‌قدر خود را می‌زنند که در اثر خون‌ریزی بسیار، بی‌هوش می‌شوند. معمولاً این اعمال مورد انتقاد مراجع دینی قرار گرفته است. امّا اغلب این دسته‌ها در خیابان‌های شهر متناسب با آهنگ سنگین صدای طبل‌ها و هماهنگی صداهای افراد که با حزن و اندوه همراه است به راه می‌افتند. در شهرهای بزرگ‌تر، منظره‌ی هزاران پیر و جوانی که در پشت رمزها و علامت‌های مذهبی خاندان پیامبر راه‌پیمایی می‌کنند، محرّک‌ترین تجربه‌ی دینی است.

به‌علاوه، در ایران، مراسم تعزیه اجراء می‌شود که هرچند در قالب

هنری اشرافی در دوران صفویه و قاجاریّه شکل گرفته، ولی اساساً جلوه‌ی دینی عامیانه‌ای دارد. معمولاً **علماء** مردم را به تعزیه تشویق نمی‌کنند، هرچند که بیش‌تر آن‌ها مخالفتی با آن ندارند؛ چرا که ابزاری برای بیان دینی عمیق است. **تعزیه** که از گونه‌های ساده‌اش در دهکده‌ها، تا گونه‌های پیچیده‌اش در شهرهای بزرگ متغیّر است، حوادثی را به تصویر می‌کشد که به شهادت امام حسین (ع) در کربلا منتهی شده‌اند. اوج تعذیه معمولاً در غُرّه‌ی ظهر عاشورا، دهم محرّم، که امام حسین به شهادت رسید و سر از تنش جدا شد اجراء می‌شود. در شهری مانند قم که ده‌ها هزار نفر از مردم شهر در اجرای نمایش شرکت می‌کنند و هزاران ارادتمند دیگر از حومه‌ی شهر برای تماشای **تعزیه** به جمعیّت محلّی می‌پیوندند، می‌توان یکی از بارزترین جلوه‌های حیات دینی در ایران را به عیان دید.

بالاخره، در میان پدیده‌های دینی عامیانه، نمی‌توان شگون‌ها [= فال‌ها]، سحر و جادو و دیگر فنون خفیّه را نادیده گرفت. اسلام در سطح **شریعت**، با جادوگری مخالف است. ولی این مخالفت، مردم و به‌خصوص زنان را مانع از استفاده از این فنون نشده است؛ استفاده‌ای که اغلب با آداب مخصوصاً اسلامی همراه است. به‌علاوه، در ایران علمی کاملاً سنّتی وجود دارد که استفاده‌ای «شبه‌ساحرانه» از آیات قرآنی می‌کند. یعنی قاعده‌ای را برای موقعیّت‌های مناسب ذکر می‌کند. هرچند خود این علم به هیچ وجه علمی «عامیانه» به معنای معمول کلمه نیست، ولی زمینه‌ی بسیار وسیعی برای استفاده از آن در حیات یومیّه وجود دارد. به‌علاوه، ***دعاهایی*** مرتبط با نام ائمّه و مشایخ صوفیّه رایج است که مردم آن‌ها را با خود به همراه دارند یا در موقعیّت‌های مختلف قرائت می‌کنند. آدابی از این دست، علاوه بر جنبه‌ی مذهبی محضی که دارند، ماهیّتی ساحرانه نیز پیدا کرده‌اند. ***دعانویس*** نیز همانند ***رمّال***، یکی از لوازم

همیشگی زندگی زنان ایرانی، هم در شهرها و هم در روستاهاست. دعانویس عناصری کاملاً دینی را با همه‌ی انواع طالع‌بینی و علوم خفیّه و شبه‌خفیه به هم می‌آمیزد.

حدّ و مرز آهنگ زندگی در ایران را شماری از روزهای تعطیل تعیین می‌کند که برخی از آن‌ها اسلامی است، برخی از ایران باستان گرفته شده است و تعداد اندکی هم بزرگ‌داشت حوادث ملّی دوران جدید است. هم سال‌روزهای اسلامی و هم سال‌روزهای باستانی ایران، هر دو جنبه‌ای کاملاً دینی دارند. حتّی **نوروز** باستانی زردشتی که آغازین روز سال نو در ایران است، از مدّت‌ها پیش رنگ و بویی کاملاً اسلامی به خود گرفته است. در موقع اعتدال بهاری (تحویل سال)، مردم قرآن را همراه با هفت چیز دیگر که حرف اوّل آن‌ها «س» است (هفت‌سین)، بر روی سفره‌ی مخصوصی قرار می‌دهند و این رسم هفت‌سین از ایّام زردشتی به یادگار مانده است. در این موقع، بر پیامبر و خاندان او سلام و صلوات می‌فرستند.

از جمله سال‌روزهای اسلامی، عید *اضحیٰ* در پایان مراسم **حجّ**، **عید فطر** در پایان ماه رمضان، سال‌روز ولادت پیامبر (ص)، روز تولّد علی (ع) و **عید غدیر**، روزی که به اعتقاد شیعیان، پیامبر(ص)، علی(ع) را به خلافت برگزید، در حدّ وسیع به عنوان ایّام سرور و شادمانی گرامی داشته می‌شوند. هم‌چنین سال‌روز تولّد مهدی (عج)، اهمّیّت بسیار دارد. در این روز همه‌ی شهرها را با لامپ‌های بی‌شمار چراغانی می‌کنند.

در این تقویم، حوادث دردناکی نیز وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها دهم محرّم، شهادت امام حسین (ع)، بیست و یکم رمضان، شهادت علی (ع)، بیست و هشتم صفر، رحلت پیامبر (ص) و شهادت امام حسن (ع) و هم‌چنین سال‌روز شهادت امامان دیگر و فاطمه (س) است. ویژگی همه‌ی

این روزها آن است که حیات دینی تشدید می‌شود و تحوّلی در بسیاری از ابعاد زندگی یومیّه ایجاد می‌گردد. در این مواقع، عناصر تراژیک موجود در روح و روان ایرانیان در بالاترین سطح، خود را نشان می‌دهند و غبار غفلت دینی را از چهره‌ی جامعه می‌زدانید.

در ایران امروز، چندین مکتب و طریقه وجود دارد که از منظر شیعه‌ی دوازده‌امامی، ویژگی این مکتب‌ها و طریقه‌ها تأکید بر برخی از جوانب تعالیم شیعی به قیمت حذف عناصر دیگر این مذهب و جدایی آن طریقه‌ها از جامعه‌ی اصلی تشیّع در اثر همین ویژگی است. قدیمی‌ترین طریقه در این میان، طریقه‌ی اسماعیلیّه است که در واقع، باقی‌مانده‌ی جامعه‌ی اسماعیلی بسیار عظیم‌تر در اوایل قرون میانه است. عقاید دینی اسماعیلیان جز در مورد مسأله‌ی امام غایب یا مهدی، به شیعیان دوازده‌امامی نزدیک است. فرقه‌ای که به لحاظ کلامی، مکتبی به‌خصوص قابل توجّه است، طریقه‌ی شیخیّه است که اغلب مرکز آن در کرمان است و دو قرن پیش توسّط شیخ احمد احسائی تأسیس شد. شیخیّه بر نقش تأویل یا هرمنوتیک معنوی تأکید می‌ورزند و احترام خاصّی برای امامان قائل‌اند. طریقه‌ی علی‌اللهی و اهل حقّ نیز در کردستان، مازندران و برخی از استان‌های جنوبی پیروانی دارند. برخی از اعضای این طریقه‌ها حتّی طریق افراط پیموده و به الوهیّت علی (ع) و هم‌چنین به تناسخ او معتقد شده‌اند.

ویژگی درخور توجّه این طریقه‌ها از منظر حیات دینی کلّی ایران، آن است که بیش‌تر آن‌ها عمل به شریعت را دست کم می‌گیرند و برخی حتّی نمازهای یومیّه را به روش معمول به جا نمی‌آورند. در بیش‌تر موارد، طریقه‌های صوفیانه‌ای را ارائه می‌کنند که برخی از تعالیم اصلی آن‌ها به دست فراموشی سپرده شده یا یک نوع خصلت اجتماعی ظاهری به خود

گرفته‌اند که نتیجه‌اش از میان بردن تعادلی است که وصف بارز جامعه‌ی اسلامی سنّتی، اعمّ از سنّی و شیعی است. در عین حال، این طریقه‌ها از آن جهت که هنوز در چارچوب کلّی سنّت اسلامی باقی مانده‌اند، فرقه‌هایی اسلامی‌اند. امّا در مورد بابی‌گری و بهایی‌گری، به‌خصوص بهایی‌گری، که به‌طور کامل از ساختار اسلام بریده‌اند و به هیچ وجه نمی‌توانند نهضت یا یک فرقه‌ای اسلامی محسوب شوند این‌گونه نیست. بنابراین، وجود بهایی‌گری در ایرانِ امروز، حتّی با اعضای محدودی که دارد، توانسته است در فرایند تجزیه و تخریب وحدت دینی کشور مؤثّر باشد. علاوه بر این گروه‌ها، البتّه چندین میلیون سنّی در ایران وجود دارد که اغلب در کردستان و بلوچستان به سر می‌برند، و درک و تشخیص حضور آن‌ها، برای فهم جامعی از حیات اسلام در آن دیار حائز اهمّیّت است.

در پایان، باید توجّه داشت که در روان ایرانی نوعی انعطاف‌پذیری موجود است که دین‌پژوهی در ایران بر مبنایِ صرف صور ظاهری را دشوار می‌سازد. با توجّه به نشانه‌های ظاهری، می‌توان گفت در دوران پیش از انقلاب، طبقه‌ی غرب‌زده‌ی متجدّد که کمابیش از آداب دینی فاصله گرفته بودند، بر جامعه‌ی ایرانی سنّتی که تقریباً همه‌ی ابعادش تحت سیطره‌ی روح دینی قرار داشت تحمیل شده بود. حتّی برای کسانی که در چارچوب عالم ایرانی سنّتی زندگی می‌کنند، هنجارهای پیش از اسلام نیز کاملاً اسلامی شده‌اند. ولی حتّی در میان غرب‌زدگانی که به ظاهر کاملاً سکولار شده‌اند، گرایش‌های دینی سنّتی بسیاری وجود دارد که در مورد ملیّتی با نگرشی متصلّب‌تر قابل تصوّر نیست. پیش از انقلاب، زنانی را می‌دیدیم که طبق آخرین مدهای اروپایی لباس می‌پوشیدند و سعی داشتند همانند زنان غربی رفتار کنند، ولی در عین حال، در لحظات

فشار یا اندوه، یا در موقعیّت‌های دینی، رفتاری کاملاً دینی داشتند. بعد از انقلاب، هرچند موازین پوشش اسلامی در ملأ عام اجباری شده است، ولی هنوز چنین اشخاصی در کشور وجود دارد. هم‌چنین افرادی که در جبهه‌ای استدلال‌گرا و بی‌اعتنا به دین قرار دارند، در مکان‌های زیارتی مقدّس یا در هنگام شرکت در مراسم دینی کاملاً تغییر رویّه داده‌اند.

بنابراین، می‌توان گفت حتّی پیش از انقلاب، بخش اعظم زندگی ایران، هم به لحاظ اصول کلّی‌اش و هم به لحاظ اعمال یومیّه‌اش، در سیطره‌ی روح و قالب وحی اسلامی قرار داشت که این وحی عواملی از ادیان قدیم‌تر را که با اصول آن هماهنگ بوده‌اند جذب خود کرده است.(24) به‌علاوه، هرچند که در اثر پیش‌روی تجدّدگرایی، برخی از عرصه‌های زندگی از دایره‌ی حیات دینی سنّتی بیرون افتاده‌اند، حتّی در این عرصه‌ها هم عوامل و نگرش‌های دینی بر جای مانده‌اند. البتّه در ایران، همان‌طور که در جهان عرب معدودی از افراد هستند که لااقلّ به ظاهر کاملاً از اسلام فاصله گرفته، جهان‌بینی‌هایی مبتنی بر تقلید از ایدئولوژی‌های مختلف غربی اختیار کرده و پیوسته کش‌وقوس میان شرق و غرب را تجربه کرده‌اند؛ همان کش و قوسی که در فصول اوّلیّه‌ی کتاب در مورد وضعیّت مسلمانان به‌طور کلّی اشارتی بدان رفت. ولی برای اکثریّت وسیعی از ایرانیان، حقایق دینی که قرن‌های قرن است بر حسب آن‌ها زندگی می‌کنند و بدرود زندگی می‌گویند، هم‌چنان بر افق زندگی‌شان مسلّط است؛ هرچند که ممکن است گاهی ابرهای تجدّد آن افق را از دید برخی از افراد پوشیده نگه داشته‌اند. ولی این ابرها هرگز نمی‌توانند دائمی باشند و کم‌تر کسی بوده است که در مدّت زندگی‌اش بصیرتی نسبت به آن افق نداشته باشد؛ افقی که زندگی ایرانیان را همانند مسلمانان دیگر، در همه‌ی اعصار سامان می‌بخشد و جهت می‌دهد.

به‌رغم تغییرات بسیاری که از زمان ظهور انقلاب اسلامی به وقوع پیوسته است، این واقعیّات هم‌چنان ثابت است. این وضعیّت نوین پویایی تازه‌ای را، هم در اظهار اسلام و هم در واکنش‌های برخی از افراد، از جمله جوانان در مقابل احکامِ حکومت اسلامی موجب شده است. ولی حلقه‌های عمیق‌تر پیوند میان روان ایرانیان و اسلام، حلقه‌های همیشگی‌اند و لاجرم تداوم خواهند داشت و در نهایت، به‌رغم همه تغییرات ظاهری که در مرحله‌ی کنونی تاریخ جامعه‌ی ایرانی بر آن عارض شده است، بر صحنه حاکم خواهند شد.

پی‌نوشت‌های فصل ۹

۱ ـ در واقع، اشتباه مسلمانان متجدّد عرب، به‌خصوص افراد متأثّر از گونه‌های شدید استدلال‌گرایی در جهت دیگر قرار دارد.. اشتباه آنان «ناسیونالیستی کردن» اسلام است؛ به این نحو که پیامبر اکرم (ص) را صرفاً یک قهرمان عرب، و اسلام را محصولِ نبوغ عربی می‌دانند و نقش جبرئیل امین و مبدأ وحی قرآنی را از یاد می‌برند. این نگاه به پیامبر اکرم (ص) به عنوان صرف «قهرمان نژادی» اعراب در بسیاری از تحقیقات متجدّد درباره‌ی زندگی پیامبر (ص) که نه فقط به قلم اعراب مسلمان، بلکه حتّی به قلم اعراب مسیحی نوشته شده بازتاب یافته است.

۲ ـ این رساله درباره‌ی اسلام در ایران پیش از انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ بحث می‌کند. بدیهی است که در اثر حادثه‌ی انقلاب که موضوع بحث این رساله نیست، تغییرات مهمّی حادث شده است، ولی مطالب مورد بحث نه فقط پس‌زمینه‌ی وضعیّت فعلی را تبیین می‌کنند، بلکه به‌رغم همه‌ی تغییراتی که حادث شده است، هم‌چنان از بسیاری از جهات واقعیّت دارند.

۳ ـ برای سهم ایرانیان در علوم دینی محض در اسلام، ر. ک. به:

S. H. Nasr and M. Mutahhari, "The Religious Sciences" *Cambridge History of Iran*, Vol, IV, Cambridge, The Cambnidge University Press, 1975, pp. 464-480.

این همکاری مشترک بعداً منجرّ به تألیف کتاب معروف مرحوم مطهّری تحت عنوان ***خدمات متقابل اسلام و ایران*** شد.

در مورد سهم ایرانیان در فلسفه و علوم اسلامی ر. ک. به:

S. H. Nasr, "Philosophy and Cosmology" *ibid*. pp. 419-441 and "Life Sciences, Alchemy and Medicine" *ibid*, pp. 396-418; also Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed, M. Aminrazavi, London, Curzon, 1996;

نیز ر. ک. به آثار متعدّد کُربَن، مانند: *Corp celèste ...*

کامل‌ترین بحث درباره‌ی تأثیر متقابل و تبادل اسلام و تمدّن اسلامی با ایرانیان در اثر فارسی مرتضی مطهّری با عنوان ***خدمات متقابل اسلام و ایران*** آمده است.

۴ ـ بحث درباره‌ی اسلام در ایران را با تفصیلی بیش‌تر از بحث فصلِ اخیر درباره‌ی اسلام در دنیای عرب مطرح کرده‌ایم؛ چرا که درباره‌ی اسلام در ایران مطالعات جدّی کم‌تری نسبت به مطالعات پیرامون اسلام در جهان عرب به زبان‌های اروپایی صورت گرفته است. تا زمان انقلاب ۱۹۷۹، در بیش‌تر تحقیقات عمده‌ی غربیان مانند آثار معروف اچ. آر. گیب، دابلیو. اس. اسمیت و کی. کرگ، فصلی درباره‌ی ایران گنجانده نشده است. بعد از انقلاب، آثار بسیاری درباره‌ی اسلام در ایران منتشر شده است، ولی تقریباً همه‌ی آن‌ها درباره‌ی حوادث رایج و نه درباره‌ی ریشه‌های تاریخی و الگوهای سنّتی ماندگار آن‌ها بحث می‌کنند.

۵ ـ از حدود شصت و سه ملیون ساکنانِ ایران در زمان حاضر، حدود ۶۸ درصد آن‌ها مسلمانند، و مابقی آن‌ها به جوامع دینی زرتشتی، مسیحی و یهودی و هم‌چنین شاخه‌های مختلف بهایی‌گری و بابی‌گری تعلّق دارند. از جمعیّت مسلمانان نیز حدود نه‌دهم آن‌ها شیعه و یک‌دهم آن‌ها سنّی‌اند.

۶ ـ درباره‌ی «استمرار» فرهنگ اسلامی، ر. ک. به:

S. H. Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Chapters 1 and 2, pp. 3-27, as well as Corbin, *Op. cit*

۷ ـ درباره‌ی ادیان ایرانی، ر. ک. به:

G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stutgart, W. Kohlhammer, 1961.

در این اثر که هنوز هم تحقیق ارزشمندی است، کتاب‌شناسی آثار عمده درباره‌ی این موضوع تا سال ۱۹۶۰، آمده است. برای گزارش‌های جدیدتر، ر. ک. به:

W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis, Minnesota Publications in the Humanities, 1983; S.

Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Brookfield (VT), Ashgate Publishing Co. 1995; and G. Gnoli, *De Zoroastre à Mani*, Paris, Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'université de Sorbonne Nouvelle, 11, 1985.

۸ ـ درباره‌ی اهمیّت سلمان برای مسلمانان ایرانی، ر. ک. به: تحقیق ارزشمند لویی ماسینون با عنوان:

Salmân Pâk et les premises spirituelles de l'Islam iranien, Paris, Société des Etudes Iraniennes, 1934. English translation by J. M. Unvala, *Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam*, Bombay, V. G. Moghe, 1955.

درباره‌ی اهمّیّت ***اهل بیت*** در مذهب شیعه، ر. ک. به: **شیعه در اسلام**، علّامه‌ی طباطبایی. هم‌چنین ر. ک. به:

A Brief History of the Fourteen Infallibles, Tehran World Organization of Islamic Services, 1984 (no author indicated).

۹ ـ درباره‌ی قرابت میان مذهب تشیّع و عرفان اسلامی و نقش عرفان اسلامی در گسترش تشیّع در دوره‌ی پس از مغول، ر. ک. به:

M. Molé "Les Kubrawiya de Sunnisme et Shi'isme aux huitième et neuvieme siècles de l'Hégire" *Revue des Etudes Islamiques*, XXIX, 1961, pp. 61-142. Also S. H. Nasr, *Sufi Essays*, Chap. VIII. and M. Mazzaoui, *The Origin of the Safavids*, Wiebsbaden, F. Steiner 1972.

۱۰ ـ برای نمونه‌ای از تأثیر عرفان اسلامی بر جوانب مختلف فرهنگ ایرانی، ر. ک. به:

N. Ardalan and L.Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*;

نیز ر. ک. به نصر، «تأثیر تصوّف بر موسیقی سنّتی ایران» در کتابس: **هنر و معنویّت اسلامی**، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱ ـ ۱۷۰.

۱۱ ـ برای بحثی درباره‌ی قدرت مطلق الاهی به لحاظ ارتباط آن با امکانِ اختیاری بودن فعل بشری و شرّ در عالَم، ر. ک. به:

F. Schuon, *Islam: the Perennial Philosophy*, London, 1976,

به‌خصوص فصل نهم کتاب که درباره‌ی عدل الاهی است.

۱۲ ـ نگارنده در بسیاری از نوشته‌های خود، به‌خصوص **علم و تمدّن در اسلام** به‌تفصیل درباره‌ی این موضوع بحث کرده است. و هم‌چنین ر.ک. به: اثر نگارنده با عنوان:

Religion and the Order of Nature, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 60 ff.

۱۳ ـ البتّه این عوامل به عنوان ابعاد جهان‌بینی اسلامی به‌طور کلّی، در اشکال مختلف و با شدّت و ضعف‌هایی در تأکید بر آن‌ها در میان دیگر امّت‌های مسلمان نیز یافت می‌شوند. شاید مشخّصه‌ی فرهنگ ایرانی سنّتی به‌طور خاصّ، اهتمام ویژه‌ای است که به تهذیب و بیان زیبایی تقریباً در همه‌ی جوانب زندگی به عنوان جلوه‌ی جمال الاهی دارد و درکی مخصوص از ماهیّت ناپایدار عالم را با درکی عمیق از سرور زندگی به هم می‌آمیزد.

۱۴ ـ برطبق این گفته‌ی معروف عربی «لاتکرار فی‌التجلّی»، «تجلّی تکرار بردار نیست».

۱۵ ـ بنابراین، این خصلت تراژیک، خصلتی معنوی است و با غم فراق دوری از مبدأ ملکوتی بشر سخت در ارتباط است.

۱۶ ـ «قداست نهالی است که در میانه‌ی محال بودن و معجزه رشد می‌کند».

F. Schuon, *Spiritual Perspective and Human Facts*, p. 220.

مع‌الوصف، این نهال رشد می‌کند و همیشه به موجب رحمت عالم بالا اولیایی ظهور کرده‌اند. در واقع، دقیقاً وجود آن‌ها معجزه‌ای است که موضع اصلی و مخصوص آدمی در نظام عالم هستی را نمایان می‌کند، یعنی این موضع که آدمی هم بیش‌ترین فاصله را با مبدأ خویش دارد و هم تنها مخلوق در محیط زمینی است که می‌تواند به اتّحاد با خدا نایل شود و حالت قداست را تحصیل کند.

۱۷ ـ در مورد رابطه‌ی مسجد با بازار در شهرهای سنّتی، ر.ک. به:

Ardalan and Bakhtiar, *op. cit.*

۱۸ ـ در مذهب تشیّع، **مجتهد** کسی است که دارای قدرت ***اجتهاد*** است؛ یعنی آراء مستقلّی از آن خود درباره‌ی موضوعات مربوط به فقه اسلامی ارائه می‌کند.

۱۹ ـ البتّه تلاش برای تشکیل نهادی حکومتی، حتّی در حدّ یک وزارتخانه به منظور نظارت بر کار **وقف**، محدود به ایران نیست. حکومت‌های بیش‌تر کشورهای اسلامی در جهان امروز، سازمانی را ایجاد کرده‌اند که به سامان‌دهی و اداره‌ی ***اوقاف*** می‌پردازد. در ایران پس از انقلاب ۱۹۷۹، جایگاه سازمان ***اوقاف*** در ساختار حکومت، به کلّی دگرگون شد و قدرت بیش‌تری، البتّه تحت نظارت کامل مراجع دینی پیدا کرد.

۲۰ ـ منظور همان تحوّل خاصّی است که در طریقت صفی‌علی‌شاه، در قرن گذشته اتّفاق افتاد. امّا باید افزود که بیش‌تر طریقه‌های دیگر اکیداً خود را از هر گونه پیوند با لژهای فراماسونری، دور نگه داشته‌اند.

۲۱ ـ در این گونه موارد، همیشه خطر منحرف شدن و دور ماندن از منظر سنّتی اصیل وجود دارد، و دلیل آن هم نوع تأثیری است که فراماسونری در جهان غرب در مقطعی از تاریخ بر جای گذاشته است؛ یعنی از زمانی که به اصطلاح اصلاحات در طیّ انقلاب فرانسه به وقوع پیوست و فراماسونری را به صورت جنبشی نظری درآورد و از آداب عملی ماسونری بالفعل و پایه و مبنای آن در صنایع [=اصناف] منقطع ساخت. باید افزود که بعد از انقلاب ۱۹۷۹، هر گونه فعّالیّت‌های مرتبط با فراماسونری در ایران ممنوع شد.

۲۲ ـ در مورد فلسفه‌ی اسلامی در ایران، ر. ک. به:

S. H. Nasr, "The Traditions of Islamic Philosophy in Persia and its Significance For the Modern Wor1d" in *The Islamic Intellectual Tradition in persia*, Chapter 3, pp. 2ff, and H. Corbin "The Force of Traditional philosophy in Iran Today" *Studies in Comparative Religion*, Winter 1968, pp. 12-26.

بعد از انقلاب اسلامی، علاقه به فلسفه‌ی اسلامی تداوم پیدا کرده و در واقع، بسیار افزایش یافته است.

۲۳ ـ هم‌چنین گرایش متضادّی در میان ایرانیان متجدّد وجود دارد، و این گرایش بازگشت به درکی از هنر سنّتی است، ولی این گرایش به دلیل عدمِ درک مبادی معنوی‌ای که سبب خلق چنین هنری شده‌اند، غالباً هم‌چنان سطحی است. با این وصف، هنر سنّتی تداوم دارد و بسیاری از گونه‌های هنری مانند خطّاطی بعد از انقلاب اسلامی، در حدّ شایان‌توجّهی احیاء شده‌اند.

۲۴ - یکی از تفاوت‌های اصلی میان ایرانیان متجدّد و اعراب متجدّد دقیقاً در همین عرصه است، از این جهت که نیروی تجدّد همراه با ناسیونالیسم افراطی، موجب می‌شود که اعراب متأثّر از آن به همه‌ی امور عربی از جمله اسلام که در این صورت اسلام را پدیده‌ای عربی محض می‌دانند، به دیده‌ی غرور، و به مسلمانان غیرعرب به‌خصوص ایرانیان و ترک‌ها، به دیده‌ی تحقیر بنگرند. همین نیرو موجب شده است که ایرانیان متأثّر از آن‌ها، در درون با تنش میان گذشته‌ی اسلامی و غیراسلامی خویش مواجه شوند و وقتی که نیروهای اسلام در درون آن‌ها تضعیف شد، به دیده‌ی تحقیر در اعراب می‌نگرند، حتّی تا بدان حدّ که در مقامِ «پیراستن» زبان فارسی از تأثیرات عربی برمی‌آیند، تأثیراتی که بسیار بر غنای زبان فارسی افزوده و به زبان فارسی امکان داده است که حدوداً به مدّت یک‌هزار سال زبانِ همگانی فرهنگ اسلامی در تمام آسیا باشد.

فصل ۱۰

معنای انحطاط، انحراف و تجدید حیات در اسلام معاصر

اکنون پس از بحث درباره‌ی وضعیّت کنونی اسلام و لااقلّ در بخش‌هایی از جهان اسلام، اینک لازم است به مسائل خاص‌تری بپردازیم که معلول ورود تجدّدگرایی به ذهن گروهی از مسلمانان در سرزمین‌های مختلف اسلامی است که در عین متجدّد بودن، هنوز خود را دل‌مشغول اسلام و تاریخ آن می‌دارند. برخلاف شیوه‌ی دانش‌پژوهی اسلامی سنّتی که در آن، اصطلاحات همه‌ی شاخه‌های علوم به صورت واضح تعریف شده و همیشه معنای خاصّی از آن‌ها اراده می‌شود، در قرن گذشته، در میان شمار وسیعی از مسلمانان متجدّدِ دل‌مشغولِ بحث درباره‌ی سنّت اسلامی، گرایشی به سوی ابهام و استعمال نسنجیده‌ی بسیاری از اصطلاحات مهم رخ نموده است؛ گرایشی که لااقلّ، بازتاب شرایط فکری خطاآلود و فقدان تفکّر دقیق است. استعمال کلمات و تعابیر در لسان بسیاری از مسلمانان، حاکی از حیرانیِ فرهنگی و اغلب احساس حقارتی در برابر غرب است که مبتلابه آن‌هاست. نوشته‌های آن‌ها بیش از همه، نشان‌گر بردگی فکری آن‌ها در برابر ضوابط و احکام تمدّن غربیِ متجدّد و

اخیراً حتّی پسامتجدّد است. به‌علاوه، این ضوابط معمولاً در زیر پوشش وصف «اسلامی» پنهان مانده‌اند، که البتّه آن‌چه از اسلام در این میان باقی است چیزی در حدّ نام و نشان آن و برخی دل‌بستگی‌های عاطفی است؛ اسلامی که از حقیقت شهودی و معنوی موجود در قلب وحی اسلامی تهی شده است. در تحلیل کنونی، هدف ما بحث درباره‌ی سه تعبیر پُرکاربرد، یعنی «انحطاط»، «انحراف» و «تجدید حیات» [= رنسانس] است که اغلب در بحث از تاریخ اسلام و دنیای اسلام امروز به کار می‌روند و به صورتی ژرف، نگرش نوع معیّنی از مسلمانان متجدّد نسبت به کلّ اسلام به عنوان یک دین و یک واقعیّت تاریخی را نشان می‌دهند.

در این‌جا، بحث را از اصطلاح «انحطاط» شروع می‌کنیم که غالباً در نوشته‌های دانشمندان متجدّد مسلمان به کار می‌رود؛ دانشمندانی که پیوسته وضعیّت دنیای اسلامِ پیش از ورود تجدّدگرایی را وضعیّتی می‌دانند که به‌حقّ باید وضعیّتی «منحط» توصیف شود. این حکمِ ارزشی بلافاصله پرسش زیر را پیش می‌آورد که: «انحطاط نسبت به چه یا بر مبنای کدام معیار؟» باید معیاری در اختیار داشت تا بر اساس آن، چیزی را ارزیابی کرد و با توجّه به چنین معیاری فتوا به منحط بودن آن داد. در این‌جا، هرچند برخی، قرون اوّلیّه‌ی اسلام را معیار قرار می‌دهند، ولی در اغلب موارد چیزی که مخفیانه و به‌ظرافتْ معیار تعیینِ انحطاط قرار می‌گیرد، نظامی ارزشی است که آگاهانه یا ناآگاهانه از غرب اقتباس شده است. این مطلب را می‌توان با کمک مسأله‌ی علم تجربی در معنای غربی رایج آن، به بهترین صورت توضیح داد. بسیاری از مسلمانان متجدّد مانند بسیاری از شرقیان دیگر، علم تجربی را معادل با تمدّن می‌گیرند و در مورد ارزش همه‌ی جوامع بشری و فرهنگ آن‌ها بر این اساس داوری می‌کنند که آیا چنین جوامعی علم تجربی تولید کرده‌اند یا نه، بی‌آن‌که در

این میان به عبرت‌هایی که از خود تاریخ علم آموخته می‌شود، هیچ عنایتی داشته باشند.[1] بنابراین، تصوّر بر این بوده است که تمدّن اسلامی همین که از تربیت دانشمندان تجربی برجسته ــ بنا به تلقّی جهان غرب امروز از وظیفه‌ی یک دانشمند تجربی ــ باز ماند، رو به انحطاط گذاشت. و حتّی تاریخ آغاز این رکود را نیز، بیش‌تر نویسندگان مسلمان از منابع غربی گرفته‌اند، که تا همین اواخر علاقه‌ی چنین منابعی به همه‌ی جوانب حیات فکری اسلامی، عمدتاً محدود به دوره‌ای بود که تمدّن اسلامی بر دنیای غرب تأثیر کرده است. در نتیجه، هر چیزی در اسلام، از فلسفه گرفته تا ریاضیات، در مقطعی در حوالی قرن هفتم/سیزدهم، یعنی دقیقاً هنگامی که تماس میان اسلام و غرب، برای همه‌ی مقاصد عملی به پایان رسید، ناگهان به صورتی مرموز «رو به انحطاط می‌نهد».[2] نویسندگان مسلمان متجدّد که چنین باوری دارند، رنج هیچ تحقیق مستقلّی را بر خود هموار نمی‌سازند یا حتّی در تحقیقات متأخّر و ناشناخته‌ترِ محقّقان غربی که نشان می‌دهند ستاره‌شناسی اسلامی در قرن نهم/پانزدهم حائز اهمّیّت بسیار بوده است یا طبّ اسلامی در ایران و هندوستان تا قرن دوازدهم/هیجدهم عملاً دنبال می‌شده است غور نمی‌کنند.[3]

نتیجه‌ی این مفهوم از انحطاط ــ که بر معیارهای غربی متجدّد برای داوری درباره‌ی «تمدّن» در بعد جهانی آن مبتنی است[4] و نه بر منظر اسلامی سنّتی که جامعه‌ی مدینةالنبیّ را کامل‌ترین جامعه‌ی اسلامی می‌داند ــ سستی اذهان جوانان مسلمان و از دست رفتن اعتماد آن‌ها به خویشتن و فرهنگ‌شان بوده است. باری این جامعه‌ی مدینةالنبیّ است که باید معیار داوری درباره‌ی همه‌ی «جوامع» اسلامی دیگر قرار بگیرد. این قبیل نویسندگان به جای تصویر و تشریح انحطاطی که در جهان اسلام به عنوان فرآیند تدریجی و عادی «کهولت» تمدّن اسلامی و فاصله گرفتن

هرچه بیش‌تر آن از منشأ ملکوتی وحی، باگذشت زمان روی داده است، و به‌علاوه، بی‌هیچ تأکیدی بر ماهیّت امروزین این انحطاط، به این نظریّه‌ی منفور و واهی قائل می‌شوند که دنیای اسلام در قرن هفتم/سیزدهم رو به انحطاط گذاشت. آن‌ها به‌کلّی از این واقعیّت غافل‌اند که اگر چنین می‌بود، به هیچ وجه جهان اسلام نمی‌توانست تا به امروز به عنوان واقعیتی زنده دوام بیاورد و محال بود که تمدّنی عظیم کماکان از اسلام تغذیه شود و این آیین به عنوان نیرویی زنده تا به امروز باقی بماند. این نویسندگان شاه‌کارهای هنری‌ای مانند مسجد شاه اصفهان، مسجد کبود استانبول، یا تاج‌محلّ یا شاه‌کارهای ادبی کسانی مانند جامی، صائب تبریزی، یا ترکیب‌های مابعدالطبیعی و کلامی کسانی مانند ملاصدرا یا شیخ احمد سرهندی همه را نادیده می‌گیرند، چه رسد به سنّت معنویِ همیشه زنده‌ی اسلام که در عرفان اسلامی قرار گرفته و این عرفان تا به امروز پیوسته اولیاء بزرگی را در دامن خود پرورده است. یقیناً اگر انحطاط به معنای مورد نظر این قبیل نویسندگان مسلمانِ متجدّد که داوری‌شان مبتنی بر معیارهای غربی است، در همان گذشته‌های دور که مورد نظر این گروه است، بر جهان اسلام مستولی شده بود، چیزی از تمدّن اسلامی برای این گروه بر جای نمی‌ماند تا در قرن حاضر «به احیای آن همّت کنند». در واقع، تمدّن اسلامی بنا به تلقّی‌ای که مطلوبِ بسیاری از شرق‌شناسان است، باید مدّت‌ها پیش منسوخ شده و فقط برای تحقیقات باستان شناسی موضوعیّت داشته باشد.

در مورد اصطلاح «انحراف»[1] باید گفت که این اصطلاح در واقع، به‌ندرت مورد استفاده متجدّدان قرار گرفته است، و فقط در نوشته‌های مسلمانان سنّتی‌تر دیده می‌شود؛ یعنی کسانی که هنوز آگاه به وجود

1 - deviation

معیاری دینی و معنوی‌اند که می‌تواند معیار داوری درباره‌ی هر جامعه‌ی بشری از جمله جامعه‌ی خود آنان قرار بگیرد؛ زیرا وقتی درباره‌ی «سنّت» به وسیع‌ترین معنای کلمه‌ی *الدین* سخن می‌رود، در واقع، معنایش این است که امکان انحراف را نیز پذیرفته‌ایم. در واقع، این گروه نویسندگان متجدّدِ مورد بحث، آن‌جا که استفاده‌ی از این اصطلاح ضروری است؛ یعنی در جایی که سخن از یک انحراف و بی‌قاعدگی عمده ــ اگر نگوئیم به تعبیر گنون، یک «غول بی‌شاخ و دم»[5] در میان است، از به کار بردن این اصطلاح خودداری می‌کنند. و در این‌جا نیز دقیقاً دلیل این امر بی‌بهره بودن آن‌ها از معیاری عینی برای داوری درباره‌ی سیر زمانیِ تعیین کننده‌ی شرایط خاصّ زمانی و مکانی هر «عالَم» معیّن است؛ معیاری که باید ضرورتاً فوق آن سیر زمانی باشد. این موضوع بسیار تکان دهنده‌تر است؛ چراکه منابع اسلامی سنّتی همه‌ی موادّ اوّلیّه‌ی لازم برای کشف چنین معیاری و سامان دادن چنین نقدی به زبانی قابل فهم برای انسان معاصر را فراهم می‌سازند.

وقتی به واژه‌ی «رنسانس» می‌رسیم، وفور کاربردهای پرآشوب این اصطلاح تقریباً در هر زمینه‌ای، از هنر و ادبیات گرفته تا سیاست، به‌عیان مشهود است. تجدّدگرایان هرگز ملول نمی‌شوند از این که تقریباً هرگونه فعّالیّتی در جهان اسلام را نوعی رنسانس که ترجمه‌ی عربی آن *النهضة* ــ واژه‌ای این همه رایج ــ در ادبیّات عرب معاصر است توصیف کنند. استفاده‌ی فارغ‌دلانه از این واژه با شیطنت‌هایی همراه است؛ چه این واژه یادآور «رنسانس» در غرب است؛ یعنی زمانی که برخی از عناصر شرک یونانی ـ رومی ــ که از منظر معنوی منسوخ‌اند، نه عناصر سازنده‌ی این سنّت باستانی که از قبل به دست آباء کلیسا به‌خصوص قدّیس آگوستین در مسیحیّت ادغام شده بود ــ ضربه‌ی شدیدی بر تمدّن

مسیحی وارد آوردند و مانع از آن شدند که به دوران شکوفایی طبیعی‌اش به عنوان یک تمدّن **مسیحی** نایل شود. رنسانس فقط یادآور احیای دیگرباره‌ی روحیّه‌ی پرومته‌ای[۱] و تیتانی[۲] در جهان غرب است که این روحیّه درست در قطب مخالف اسلام قرار دارد.(6) آن‌چه امروزه بسیاری از مسلمانان آن را تجدید حیات [= رنسانس] می‌دانند، دقیقاً به نحوی از انحاء نوزایی همان نیروهایی است که هدف از ظهور اسلام، بیرون راندن آن‌ها از صحنه است؛ نیروهایی که به تصوّر مسلمان سنّتی عین دوران نادانی یا ***جاهلیّت***اند. نمی‌خواهم بگویم امکان تجدید حیات در برخی از حوزه‌های سنّت اسلامی وجود ندارد؛ چرا که ظهور یک ولیّ بزرگ می‌تواند معنویّت را در حوزه‌ی خاصّی از جهان اسلام موجب شود.(7) یک استاد بزرگ هنر اسلامی می‌تواند گونه‌ی هنری خاصّی، یا یک شخصیّت فکری [= عقلی] نیرومند می‌تواند برخی از جوانب حیات فکری اسلام را احیاء کند، مشروط به این که خود او حقیقتاً ریشه در سنّت فکری اسلام داشته باشد.(8) ولی بیش‌تر آن‌چه امروزه به نامِ «تجدید حیات» جلوه می‌فروشد این نیست. بسا می‌شود که طرز فکری مستقیماً اسلام‌ستیزانه را به نامِ «احیاء» تفکّر اسلامی یا عملی مستقیماً خلاف تعالیم **شریعت** را به نام تجدید حیات اجتماعی اسلامی می‌شناسند! صداقت فکری حکم می‌کند که حتّی اگر بنا به دلایلی، ناچار از استعمال

---

۱ - Promethean، منسوب یا شبیه به پرومته (Prometheus) که در اساطیر یونان، نام موجودی نیمی خدا و نیمی انسان است که بر خلاف خواست خدایان، آتش را از آسمان ربود و استفاده‌ی از آن را به انسان تعلیم داد و به همین دلیل، زئوس او را عقاب کرد. این اصطلاح و اصطلاح دوره‌ی رنسانس علیه اراده‌ی خدا به کار رفته است. (م)

۲ - Titanesque، منسوب یا شبیه به Titan؛ در اساطیر یونان این لفظ که اغلب به صورت جمع Titans به کار می‌رود، به معنای گروهی از موجودات غول‌آسا یا فرزندان اورانوس (آسمان) و گایا (زمین) است که دعوی حاکمیّت بر زمین را داشتند و زئوس آن‌ها را به زیر افکند. (م)

واژه‌ی «تجدید حیات» باشیم، لااقلّ صفت «اسلامی» را به آن نیفزاییم. در این مورد نیز جهلِ به معیارهای اسلامیِ عینی موجب می‌شود که بسیاری از شیفتگان خبط و خطاهای دنیای متجدّد، صِرف هر تغییر و فعّالیّتی در جهان اسلام را به نام تجدید حیات اسلامی بشناسند؛ به همان سان که در دنیای سکولار غرب و وابسته‌های آن در دیگر کشورها، هر تغییری را معادل «پیشرفت» و «توسعه» می‌دانند، حتّی اگر این تغییر از تمامی جهات عین تحقیر و تقلیل کیفیّت حیات بشری باشد.

در همه این موارد، اشتباه کلّی ناشی از جهل به اصول اسلامی ثابت و متعالی عینی است که تنها بر اساس همین اصول می‌توان از منظری اسلامی داوری کرد که آیا یک حالت، فعّالیّت یا دوره‌ی جامعه‌ی بشری منحطّ است، منحرف است یا احیاء شده با اوصاف رنسانس حقیقی. بدون فهم امر مطلق، هرگز فهم کامل امور نسبی میسّر نمی‌شود و بدون درک امر ثابت، سمت و سوی فرایند تغییرات را نمی‌توان تشخیص داد. ولی در مورد این گروه از مسلمانان متجدّدِ مورد بحث، «نزدیک‌بینی مابعدالطبیعی [= فقدانِ بصیرت مابعدالطبیعی]»[1] با تسلیم کورکورانه سمت به حماقت‌های غرب متجدّد ــ غرب متجدّدی که بصیرت خویش به امر ثابت را از دست داده ــ همراه و هم عنان شده است؛ لذا اینان نه از بصیرتی عقلی برای درک ذوات ثابت اشیاء، و به تعبیر قرآن **ملکوت** آن‌ها برخوردارند و نه از ایمانی راسخ بهره دارند تا به موجب آن بر معیاری که سنّت نبویّ (قول و فعل پیامبر اسلام) تأسیس کرده است ثابت بمانند. از آن‌جا که طریق نخست در این میان [یعنی طریق بصیرت عقلی] برای نیل برای به مبادی موجودات، مرتبتی شهودی و معنوی دارد، این قسم متجدّدانِ مورد بحث چنین طریقی را بدون مخالفت چندان زیادی در میان

---

1 - metaphysical myopia

عموم جامعه، کنار نهاده و سپس توش و توان خویش را مصروف براندازی ایمان معمول به ساختار ثابت اسلام سنّتی داشته‌اند، که البتّه اقدام اخیر به دلیل صبغه‌ی دینی بارزی که دارد، لاجَرَم مخالفت‌های بیش‌تری را در میان مسلمانان معتقد برانگیخته است. ولی در هر دو مورد، انگیزه‌ی نهایی یکی است. انگیزه‌ی نهایی از میان برداشتن تنها معیارهای اسلامی عینی است که بر طبق آن‌ها می‌توان درباره‌ی جامعه‌ی اسلامی امروز و در واقع، دنیای متجدّد به‌طور کلّی داوری کرد.

بنابراین، گرایش به از میان بردن این معیارهای عینی و خداداد، در قالب تلاش برای تضعیف چیزی که به اعتقاد مسلمانانِ مؤمن، مفاد فراتاریخی واقعیّات اسلام و به‌طور خاصّ **سنّت** و ***احادیث*** نبوی است، متمرکز شده است؛ بدین نحو که سنّت و احادیث نبویّ را تحت روش به اصطلاح «نقد تاریخی» قرار داده‌اند که بر طبق آن نبود گزارشی درباره‌ی یک چیز، معمولاً معادل با نبودِ خود آن چیز است. پیامبر اکرم (ص)، هم در مرتبه‌ی فردی و هم در مرتبه‌ی اجتماعی، معیار کاملی برای زندگی فردی و جمعی، یعنی همان ***اسوه‌ی حسنه‌ی*** مذکور در قرآن کریم را در اختیار مسلمانان نهاد. مادام که **سنّت *او*** محترم و دست‌نخورده باشد، در عرصه‌ی جامعه‌ی اسلامی معیاری خداداد موجود است که بر اساس آن می‌توان درباره‌ی رفتار بشری داوری کرد و این معیار، همراه با خود کتاب کریم مبنایی برای حیات جمعی بشری و هم‌چنین حیات دینی باطنی اعضای آن جامعه فراهم می‌کند.[9] هدف اصلی حمله به انسجام منابع حدیثی و حجّیّت تفاسیر سنّتی قرآن، آگاهانه و ناآگاهانه، این است که معیاری را که خداوند برای داوری درباره‌ی مسلمانان مقرّر داشته است، از میان بردارد و بنابراین، به افراد امکان دهد که کم‌ترین مقاومت را در برابر تجدّد داشته و در برابر اهواء خویش یا مُدهای ناپایدار روز، هر قدر

هم که شیطانی باشند تسلیم بشوند. به‌علاوه، همه‌ی این‌ها به نامِ «تجدید حیات اسلامی» صورت می‌گیرد و با مرتجع و منحطّ خواندنِ همه‌ی گروه‌هایی همراه است که به تقلید کورکورانه از مبتذل‌ترین فرآورده‌های تمدّن غربی تن نمی‌دهند. داوری‌های مبهم و اغلب بی‌مایه‌ی بسیاری از متجدّدان در مورد اسلام، در گذشته و حال پیوندی وثیق با تلاش برای مبهم ساختن همان اسوه و معیار روشنی دارد که قرآن و سنّت برای حیات بشری فراهم می‌کنند. و بالعکس، بسیاری از مسلمانان سنّتی که به دفاع از انسجام اسلام می‌اندیشند، تأکید هر چه بیش‌تر بر اهمّیّت معیار نبویّ را به صورتی که در **حدیث** و **سنّت** مضبوط است، در کنار تفاسیر سنّتی قرآن ضروری می‌دانند؛ بدون این تفاسیر سنّتی، حتّی پیام قرآن کریم در بسیاری از بخش‌ها برای انسان‌ها غیرقابل فهم است.

حال ممکن است سؤال شود «با توجّه به این نقّادی از معنای رایج اصطلاحاتی مانند تجدید حیات، انحطاط و انحراف، و با قبولِ حجّیّت کامل قرآن و سنّت و هم‌چنین شکوفایی تدریجی سنّت طیّ مراحلی چند تا روزگار کنونی، چنین اصطلاحاتی واقعاً چه مفاد و معنایی می‌توانند داشته باشند؟» می‌توان پاسخ دقیقی برای این سؤال به دست داد که در عین حال، به دلیل تفاوت مقدّمات و نقاط عزیمت بحث کاملاً متفاوت با پاسخ گروه متجدّدانِ مورد بحث است.

رنسانس در معنای اسلامی کلمه، فقط می‌تواند به معنای نوزایی یا به معنای تحت اللفظی *re-naissance* [= تولّد دوباره‌ی]، مبادی و هنجارهای اسلامی و نه صرف نوزایی، صرف‌نظر از هر گونه موضوع و متعلّق آن باشد. هر گونه نشانه‌ی حیات، نشانه‌ی حیات معنوی نیست و هر فعّالیّتی که در میان مسلمانان به وقوع می‌پیوندد، به‌خصوص در این زمانه‌ی افولِ بسیاری از ساحات حقّ، الزاماً فعّالیّتی اسلامی نیست.

رنسانس در معنای اسلامی کلمه، مطابق با **تجدید** یا نو شدن است که در فضای سنّتی، آن را به نام رسالت یک فرد نوکننده یا **مجدّد** می‌شناسند. تاریخ اسلامی شاهد رنسانس‌های بسیار به معنای واقعی کلمه در قالب فعّالیّت افراد **مجدّد** در بخش‌های مختلف جهان اسلام بوده است. ولی همیشه چنین **مجدّدی** تجسّم تمام‌عیار اصول اسلام بوده و به احیاء و اِعمال آن اصول در موقعیّتی خاصّ می‌اندیشیده است. بنابراین، **مجدّد** با «مصلح» به معنای متجدّد آن کاملاً متفاوت است.(10) مصلح به این معنا معمولاً «مخرّب» است؛ چرا که می‌خواهد ساحتی از ساحت‌های سنّت اسلامی را به پای اسباب و شرایطی امکانی [= اتّفاقی] قربانی کند، که البتّه غالباً این اسباب و شرایط را با تعبیر از آن‌ها با عنوان «شرایط مسلّم و گریزناپذیر زمانه»، شرایطی مقاومت‌ناپذیر جلوه داده‌اند. فرض کنید در حین حمله‌ی مغول و پس از آن، مصلحانی پیدا می‌شدند و می‌خواستند اسلام را با چیزی که یقیناً در آن زمان مقاومت‌ناپذیرترین «شرایط زمانه» می‌نُمود، یعنی همان شرایط مربوط به مغولان پیروز و شیوه‌ی زندگی آن‌ها منطبق سازند. در این صورت، واقعاً چه بر سر اسلام می‌آمد؟! بنابراین، رنسانس اسلامی حقیقی، صِرف زایش یا نوزایی هر چیزی نیست که دست بر قضا در مقطعی از تاریخ بشر مد روز است، بلکه احیای استفاده از اصولی دارای ماهیّتی حقیقتاً اسلامی است.

و بدین ترتیب، شرط اوّلیّه‌ی یک رنسانس اسلامی حقیقی روشن می‌شود. در روزگار ما، شرط اوّلیّه‌ی چنین رنسانسی استقلال از تأثیر و نفوذ غرب متجدّد و همه‌ی اوصاف و مشخّصات دنیای متجدّد است. یک مسلمان اگر به دور از تأثیرات تجدّدگرایی روزگار بگذراند، می‌تواند نوزایی معنوی را تجربه کند و در عین حال، نسبت به همه‌ی آن‌چه در دنیای متجدّد در جریان است غافل باشد. ولی یک رهبر دینی یا فکری

مسلمان که به احیای حیات فکری و دینی جهان اسلام می‌اندیشد، دنیایی که تحت چنین فشار سنگینی از ناحیه‌ی جهان غرب و تجدّد به‌طور کلّی قرار دارد، امیدی به ایجاد رنسانس اسلامی در سطح فکری یا اجتماعی نمی‌تواند داشت، مگر این که به نقدی عمیق از تجدّد و خود دنیای متجدّد مبادرت کند. سخن از رنسانس اسلامی در عین قبول اجزاء و ارکان تمدّن غربی بی‌هیچ‌گونه تشخیص و تمیز دادن میان غثّ و ثمین آن‌ها، توهّم محض و واهی‌ترین رؤیاست؛ رؤیایی که در پایان فقط مبدّل به کابوس می‌شود. امروزه، هیچ فعّالیّت اسلامی حقیقی، به‌خصوص در سطح فکری، بدون روی‌کردی سخت منتقدانه به دنیای متجدّد، همراه با فهم عمیقی از آن به حصول نمی‌پیوندد. به‌علاوه، برای ذهنی که در اثر اصول و مبانی تجدّد دگرگون شده است، امکان *اجتهاد* در حوزه‌ی شریعت اسلامی وجود ندارد. اگر به‌رغم همه‌ی بحث و گفتگوهای متجدّدان مسلمان درباره‌ی رنسانس، در قرن گذشته، چنین چیزی به وقوع نپیوسته است و یقیناً چنین چیزی از ناحیه‌ی آن‌ها ایجاد نمی‌شود، دقیقاً از آن رو است که از این دیدِ انتقادی کاملاً ضروری و در عین حال، از شناخت عمیق نسبت به دنیای متجدّد و وسایل ارزیابی ارزش‌های بی‌ثبات آن در پرتو اصول جاودانی اسلام بی‌بهره بوده‌اند. اینک وقت آن است که مدّعیان روشن‌فکری اسلامی و طالبان ایجاد رنسانس اسلامی، از موضع حقارت‌بار خویش در برابر غرب دست بدارند و به قبضه‌ی شمشیر تشخیص مابعدالطبیعی که ناب‌ترین صورتش در همان کلمه‌ی **شهادت** [لا اله الا اللّه] آمده است دست ببرند و از آن در مورد خود دنیای متجدّد استفاده کنند.

برطبق چنین منظری، معنای انحطاط و انحراف نیز روشن می‌شود. انحطاط همیشه به معنای سقوط از یک معیار کامل و در عین حال دنبال

کردن سیری است که هم‌چنان با همان معیار مرتبط است، و حال آن که انحرافْ جدایی کامل از خود آن معیار است. به‌علاوه، دوگونه انحطاط وجود دارد: یکی انحطاط منفعلانه و دیگری انحطاط فعّالانه. انحطاط منفعلانه همانی است که تمدّن سنّتی مشرق‌زمین طیّ چند قرن گذشته دستخوش آن شده است، و انحطاط فعّالانه همانی است که در همان دوران، غرب متجدّد به راه آن رفته،(11) و به دلیل ماهیّت فعّال و پویای جهان غرب، به معنای دقیق کلمه، تبدیل به انحراف شده است. بسیاری از شرقیان ـ مسلمان و غیرمسلمان ـ این فعّالیّت را به‌غلط به معنای زندگی حقیقی گرفته‌اند، و دلیل مطلب هم دقیقاً این است که آن را با فقدان نسبی پویایی و فعّالیّت در دنیای سنّتی مشرق‌زمین در تقابل می‌دیده‌اند. شگفت این که امروز، خود این انحراف جهان غرب در برابر چشمان بهت‌زده‌ی بسیاری از غربیان متجدّد، به شکل انحطاطی درآمده است که حتّی برای آن‌ها نیز به‌سادگی قابل‌تشخیص است. در واقع، می‌شود گفت سیر قهقرایی حیات تمدّن غربی متجدّد که در قرون وسطی با خاتمه یافتن بهنجاریِ معنوی این تمدّن آغاز شد، از «رنسانس» به انحراف و از انحراف به انحطاط کشید که این مرحله‌ی اخیر در چند دهه‌ی گذشته هرچه بارزتر شده است. بنا بر تفسیر گروه متجدّدان فوق‌الذکر از اسلام، می‌توان گفت سیر قهقرایی اسلام از انحطاط به «رنسانس» و از رنسانس به انحراف بوده است که یقیناً این انحراف، مرحله‌ی دیگری از انحطاط را نیز از پی داشته است، ولی البتّه انحطاطی از نوع کاملاً متفاوت با آن‌چه متجدّدان اصلاح‌طلب نقطه‌ی عزیمت خویش قرار می‌دهند. امّا خوشبختانه تمامیّت سنّت اسلامی همواره فوق این فرایند قرار داشته است.

تنها یک راه برای رهایی از این زنجیره‌ی موذیانه‌ی انحراف که به انحطاط می‌انجامد وجود دارد و آن این است که به اصول ثابت و

جاودانه‌ی اسلام که فوق همه‌ی صیرورت‌هاست وفادار بمانیم؛ وانگهی این اصول را در مورد هر موقعیّت مبتلا به مسلمانان، و در مورد هر «عالَم» فراروی آنان به کار ببندیم. اگر مجموعه‌ای از شرایط زمانی ـ مکانی گذرا یا «عالَم» [خود] را معیار اعتبار مبادی و تعالیم اسلام قرار دهیم، در واقع، نظام طبیعی امور را معکوس ساخته‌ایم. این برخورد، یعنی نواختن سُرنا از سر گشاد آن، یعنی امور ممکن را معیار داوری درباره‌ی امور سرمدی قرار دادن. نتیجه‌ی چنین برخوردی فقط می‌تواند پیشرفتی شبیه به همان سیر ویرانگری باشد که جهان غرب در پیش گرفته است که سرانجامش همان بن‌بستی است که اینک در برابر تمدّن غربی قرار گرفته است و نفس وجود انسان بر روی زمین را تهدید می‌کند.

بهترین کار برای «روشن‌فکران» مسلمان، استفاده از عبرت‌هایی است که با تحقیق عمیق‌تر در مراحل تاریخ غرب متجدّد ــ مراحلی که به بحران کنونی غرب انجامیده‌اند ــ می‌توان آموخت. این جماعت اگر بخواهند از زبان اسلام سخن بگویند و حیات اسلام را احیاء کنند، باید متوجّه مسؤولیّت بسیار خطیر خویش باشند. باید بدانند که مرگ راستین بهتر از حیات دروغین است، و اگر کسی خواهانِ تجدید حیات جامعه‌ی اسلامی است، باید چنین احیایی، احیای حیاتی باشد که عمیقاً ریشه در ذات الاهی دارد. برای رهایی از انحطاط و انحراف و دست‌یابی به رنسانس حقیقی، هیچ راهی در اختیار نداریم، مگر این که برای استفاده‌ی دیگرباره از مبادی و حقایق وحی اسلامی که همیشه معتبر بوده و خواهند بود دست به کار شویم. و برای آن که بتوان این مبادی را در مورد عالم بیرون به کار بست، باید پیش از هر چیز آن‌ها را در مورد خویش به کار بسته باشیم. آدمی پیش از آن که بتواند به احیای دنیای اطرافش همّت کند، باید خودش به لحاظ معنوی احیاء شده باشد. بزرگ‌ترین درسی که

همه‌ی مصلحان حقیقی امروز از ناکامی‌های بی‌شمار دنیای متجدّد، حتّی ناکامی‌های مصلحان پاک‌نیّت می‌توانند آموخت، این است که اصلاح حقیقی عالم با اصلاح خود آغاز می‌شود. کسی که بر خود ظفر یابد بر عالم هم ظفر می‌یابد و کسی که مبادی اسلام به‌تمامی در وجود او احیاء شده باشد، پیشاپیش، اساسی‌ترین قدم را در جهت «رنسانس» خود اسلام برداشته است؛ زیرا فقط کسی که خود در حقّ احیاء شده باشد می‌تواند دنیای اطراف را نیز با هر وسعتی که آن «دنیا» داشته باشد، به اراده‌ی عالم بالا احیاء کند.

پی‌نوشت‌های فصل ۱۰

۱ ـ ر.ک. به: ***علم و تمدّن در اسلام***، سیّد حسین نصر، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات خوارزمی؛ در آن‌جا صاحب این قلم به‌تفضیل درباره‌ی این مسأله، به‌خصوص در مقدّمه‌ی کتاب بحث کرده است.

۲ ـ البتّه تماس‌هایی گاه و بی‌گاه میان عثمانی‌ها و اروپا وجود داشته است، ولی این تماس‌ها ماهیّتی کاملاً متفاوت با تبادلات فکری‌ای که تاریخ اروپای قرون وسطی را متحوّل ساخت داشته‌اند.

۳ ـ موقعیّت فلسفه‌ی اسلامی حتّی شگفت‌آمیزتر است؛ زیرا فلسفه و مابعدالطبیعه‌ی اسلامی در واقع، هرگز دچار انحطاط نشده‌اند. ر.ک. به:

S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, pp. 154 ff. Nasr "The Tradition of Islamic Philosophy in Persia and its Significance for the Modern World"; also Nasr "Persia and the Destiny of Islamic philosophy", *Studies in Comparative Religion*, Winter, 1972, pp. 31-42.

۴ ـ برای انسان غربی، به‌خصوص بعد از قرن هفدهم، «تمدّن» به‌کلّی با امور بشری محض و در واقع، با استعلاجویی انسانِ زمینی که با لویی چهاردهم به اوج خود می‌رسید یکی شد. ر.ک. به:

F. Schuon, "Remarks on Some Kings of France" *Studies in Comparative Religion*, Winter, 1972, pp. 2 ff.

۵ ـ ر.ک. به دو اثر بنیادی گنون درباره‌ی دنیای متجدّد با عنوان: ***بحران دنیای متجدّد***

و **سیطره‌ی کمیّت و علائم زمان**. هم‌چنین ر. ک. به تحلیل استادانه‌ی شووان با عنوان: *Light on the Ancient Worlds*

۶ - هر مسلمانی که ذوق هنری‌اش به‌کلّی نابود نشده باشد، از ماهیّت دنیوی دوران رنسانس و هنر و معماری باروکی، حتّی از نوع مذهبی آن متنفّر است. حال، این هنر که برای بیننده‌ی مسلمان هنری این همه دنیوی و غیرمعنوی می‌نُماید، فقط بازتاب شورش در برابر عالم بالا است که در انسان‌مداری دوران رنسانس تجسّم یافت و توانست تصوّر سنّتی از انسان به عنوان **صورت خدا** را در جهان غرب نابود سازد. در مورد روی‌کرد پرومته‌ای [= عاصیانه‌ی] دوران رنسانس، ر. ک. به: سیّد حسین نصر، **معرفت و معنویّت**، فصل پنجم، «انسان خلیفة اللـه و انسـان عاصی» و هم‌چنین ر. ک. به اثری دیگر از صاحب این قلم با عنوان:

Religion and Order of Nature, Chapter 5, "The Tragic Consequences of Humanism in the West", pp. 163 ff.

۷ - به عنوان نمونه‌ای از این نوع «تجدید حیات»، می‌توان از ظـهور عـارف بـزرگ الجزایری شیخ العلوی در شمال آفریقا در آغاز قرن بیستم نام برد؛ ر. ک. به: مارتین لینگز، ***عارفی از الجزایر***، ترجمه‌ی نصرالله پورجوادی.

8. See H. Corbin, "The Force of Traditional Philosophy on Iran Today".

۹ - درباره‌ی اهمیّت حدیث نبوی و پاسخ به منتقدان دوران متجدّد آن، ر. ک. به:

S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Chapter Three pp. 57 ff. and F. Schuon, *Understanding Islam*, Chap. 3, pp. 95ff. See also S. M. Yusuf, *An Essay on the Sunnah*, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1966. and M. Z. Saddiqi, *Hadith Literature*, Calcutta, Calcutta University press, 1961.

۱۰ - معمولاً **مصلح** (به معنای رایج کلمه و نه به معنای سنّتی آن) نامیده شده است، که معنای تحت اللفظی آن اصلاح کننده است، در مقابل کسی که سنّت اسلامی را از درون، نو (**تجدید**) می‌کند؛ ر. ک. به: فصل هشتم کتاب حاضر.

۱۱ - «همه‌ی تمدّن‌ها دچار انحطاط شده‌اند. فقط نحوه‌ی انـحطاط آن‌هـا مـتفاوت است. انحطاط شرق منفعلانه و انحطاط غرب فعّالانه است».

«خطای شرق منحطّ این است که دیگر اندیشه نمی‌کند و خطای غرب مـنحطّ

این است که زیاده از حدّ، اندیشه می‌کند و در اندیشه‌اش به خطا می‌رود».
«شرق بر روی حقایق خوابیده است و غرب در میانه‌ی خطاها روزگار می‌گذراند».

F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, p. 22.

فصل ۱۱

جهان غرب و چالش‌های آن با اسلام

حال لازم است به چالش‌های فکری و معنوی خاصّی که غرب متجدّد پیش پای مسلمان متجدّد نهاده است و به نقشی که سنّت اسلامی می‌تواند در تمهید وسایلی برای پاسخ‌گویی به این چالش‌ها ایفا کند بپردازیم. همان‌طور که قبلاً گذشت، ذاتیّ موقعیّت امروزی این است که چنان‌چه کسی خواهان بحث درباره‌ی چالش‌های جهان غرب و در واقع، تمدّن متجدّد به‌طور کلّی با اسلام باشد، باید در ابتدا دست به شمشیر تبعیض ببرد و به نوعی «بت‌شکنی فکری» برای پیراستن صحنه از همه‌ی بت‌هایی که عرصه‌ی فکری دنیای معاصر را به هم ریخته‌اند همّت بگمارد. تمدّن متجدّد، خواه در غرب و خواه در جریانات ناشی از آن در شرق، به خود می‌بالد که نگرش انتقادی و نیروی نقّادی عینی را شکوفا ساخته است و حال آن که در واقع، به یک معنای اساسی، نامنتقدترین تمدّنی است که بشر به خود دیده است و با معنای حقیقی تشخیص [= تبعیض] بیش‌ترین فاصله را دارد؛ چرا که از معیارهای عینی برای داوری درباره‌ی فعّالیّت‌های خود و نقّادی آن‌ها بی‌بهره است. تمدّنی است که از

هر گونه اصلاح مبنایی عاجز است؛ زیرا نمی‌تواند با اصلاح خویش آغاز کند.

یک ضرب‌المثل اسلامی سنّتی می‌گوید شیطان از نقطه‌ها و لبه‌های تیز متنفّر است. حقیقت بسیار ژرفی در این ضرب‌المثل قدیمی نهفته است؛ حقیقتی که مستقیماً در مورد وضعیّت فعلی ما صدق می‌کند. شیطان که در همه جا هست، تأثیر خود را با تیره کردن همه‌ی نقطه‌ها و لبه‌های تیزی که به آن‌ها دسترسی داشته باشد بر جای می‌نهد، به‌طوری که در محیط‌های فرهنگیِ تحت سیطره‌ی او، تمایزات دقیق از میان رخت بر می‌بندند. لبه‌های تعالیم می‌فرسایند و صورت دقیق آن‌ها به‌تدریج از میان می‌رود. حقیقت و خطا هر چه بیش‌تر در هم می‌شوند و حتّی آیین‌های مقدّس و صورت‌بندی‌های اعتقادات که ارجمندترین عطیّه‌ی خدا به انسان‌اند، در اثر این تأثیر فرساینده که هر چیزی را مبهم و مه‌آلود جلوه‌گر می‌سازد، به ابهام و غموض می‌گرایند. بنابراین، برای بحث درباره‌ی چالش دنیای متجدّد با اسلام، باید این ابهام را با اِعمال دقیق بصیرت شهودی که مآلاً بر **شهادت** [لا اله الا اللّه] مبتنی است از صحنه زدود؛ **شهادت** که اوّلین شکل کتابت آن به زبان عربی، در واقع، به صورت شمشیر است. این شمشیر را باید برای درهم شکستن بت‌های دروغین دوران **جاهلیّت** نوین به کار گرفت؛ بت‌هایی که مسلمانان این همه به قبول آن‌ها تن می‌دهند، بی آن که حتّی زحمت پرس‌وجو از ماهیّت آن‌ها را بر خویش هموار سازند. این شمشیر را باید برای قطع و حذف همه‌ی افکار و «مکاتب» باطلی که ذهن مسلمانان متجدّد را به هم ریخته‌اند به کار بست. این شمشیر باید جان مسلمانان معاصر را از یک توده‌ی آشوبناک به بلوری شفّاف بدل سازد که در پرتو نور الاهی می‌درخشد؛ چه درخشش و تابندگی بلور دقیقاً به دلیل لبه‌های تیز و مشخّص آن است.

هرگز نباید از نظر دور داشت که در موقعیّت کنونی هر گونه نقّادی دنیای متجدّد بر اساس اصول مابعدالطبیعی و دینی، عملی خیرخواهانه به ژرف‌ترین معنای کلمه و متناسب با اساسی‌ترین فضایل اسلامی است. هم‌چنین با توجّه به نگرشی خاصّ و حاکم در میان برخی از مسلمانان که به‌خاطر هراس از بی‌نزاکت یا *بی‌ادب* بودن از انتقاد بیمناک‌اند، هرگز نباید از یاد برد که پیامبر اسلام (ص) نه فقط از *ادب* به کامل‌ترین شکل آن برخوردار بود، بلکه حقیقت را نیز به صریح‌ترین و بی‌پرده‌ترین وجه اظهار می‌داشت (باید دانست که *ادب* در زبان‌های اسلامی سنّتی هم به معنای نزاکت، درستیِ رفتار، و هم به معنای فرهنگ و ادبیّات است). پیامبر اسلام (ص) در برخی از مواردِ زندگی‌اش به‌شدّت قاطع بود و هرگز حقیقت را فدای ادب نمی‌کرد. اسلام هرگز نگفته است که باید به‌خاطر *باادب* بودن، پذیرفت که دو به‌علاوه‌ی دو می‌شود پنج. در واقع، *ادب* همیشه مکمّل درک و بیان حقّ در هر موقعیّت و شرایطی بوده است. روزی یک مرجع معنوی برجسته‌ای از شمال آفریقا می‌گفت: «آیا می‌دانید *ادب* چیست؟ ادب این است که شمشیرتان را تیز کنید، چندان که وقتی اندامی را قطع کردید آسیب نبینند.» اگر خواسته باشم به بیان رمزی سخن بگویم، مسلمانان باید در بحث خویش درباره‌ی غرب و چالش‌های آن با اسلام، چنین روی‌کردی را اتّخاذ کنند. حقّ [= حقیقت] نه فقط نسبت به زندگی و هستی ما حقّ دارد، بلکه این حقّ انحصاری را نیز دارد که از ما بخواهد به [زندگی] دیگران معنا بدهیم و در هیچ زمان ممکن در بیان حقّ کوتاهی نورزیم. امروزه، ما باید رویّه‌ای نقدی به معنای اسلامی و نه به معنای کانتی کلمه، حتّی تا حدّ سخت‌گیری در پیش بگیریم، دقیقاً به این دلیل که چنین روی‌کردی این همه کمیاب و این همه مورد نیاز است.

چیزی که در جهان اسلام امروز وجود ندارد، بررسی کامل و نقّادی

دقیق همه‌ی آن چیزی است که در دنیای متجدّد روی می‌دهد. بدون این نقّادی، اصولاً کار مهمّی در مواجهه با جهان غرب نمی‌توان صورت داد. همه‌ی گفته‌های مسلمانان متجدّد که با این جمله شروع می‌شوند که «راه هماهنگ ساختن اسلام و... این است که...» صرف‌نظر از این که چه چیزی بعد از «و...» قرار می‌گیرد فرجامی جز شکست و ناکامی ندارند، مگر این که چیزی که بعد از «و...» می‌آید، یک جهان‌بینی الهامی و وحیانی دیگر باشد. در غیر این صورت، همه‌ی تلاش‌هایی که برای هماهنگ ساختن اسلام و سوسیالیسم، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، تکامل یا هر چیز غربی دیگر صورت می‌پذیرد، از همان ابتدا محکوم به شکست است؛ زیرا در همه‌ی این موارد، افراد دست به کار تطبیق و مقایسه می‌شوند، بی‌آن که نظام یا «مکتب» مورد بحث را به نقدی کامل در پرتو معیارهای اسلامی بسپارند و به‌علاوه، اسلام را نیز دیدگاهی ناقص درباره‌ی موجودات تلقّی می‌کنند که باید با کمک یک ایدئولوژی غربی تکمیل شود، و حال آن که باید اسلام را در حدّ ذات خود نظام و منظر کاملی تلقّی کنند که نفسِ تمامیّت‌اش مانع از آن است که بتواند صفت اسم دیگری باشد؛ اسمی که غالباً به صورتی ناخودآگاهانه به جای اسلام اصل و مبنا قرار می‌گیرد. تغییرات سریع سبک و سیاق‌های امروز که یک روز سوسیالیسم اسلامی را مد روز می‌کند، یک روز لیبرالیسم و روز بعد «ایسم» دیگری را، خود دلیل بر نامعقولیّت و سطحی بودن چنین روی‌کردی است. کسی که ساختار اسلام را در تمامیّت آن درک و فهم می‌کند، می‌داند که هرگز امکان ندارد اسلام تا حدّ یک وصف صرف یا امری اتّفاقی در برابر یک نظام فکری مستقلّ از آن یا حتّی معاند با آن تنزّل پیدا کند.

موضع تدافعی و انفعالی این همه مسلمانان متجدّد در قبال طرز

فکرهای متجدّد بابِ روز که از جهان غرب سرچشمه می‌گیرند و اغلب به سرعت تغییراتِ فصلی دگرگون می‌شوند، غالباً با فقدان درک انتقادی و روحیّه‌ی نکته‌سنجانه در آن‌ها ارتباط نزدیک دارد. معمولاً ضعف و کمبودهای روشنی که نقدشان مؤونه‌ای نمی‌برد، مورد نقّادی قرار گرفته‌اند، ولی افراد محدودی شجاعت آن را داشته‌اند که در مقابل مغالطه‌های زمانه‌ی ما بایستند و کمر به نقد آن‌ها ببندند. به‌راحتی می‌توان گفت زندگی طلّاب [= دانش‌جویان] *مدارس* علمیّه‌ی سنّتی، بهداشتی نیست، ولی بسیار دشوارتر می‌توان موضعی راسخ اتّخاذ کرد و گفت بیش‌تر تعلیمات نهادهای آموزشی جدید برای روح دانش‌جویان، کشنده‌تر از محیط فیزیکی ناسالم ساختمان‌های *مدارس* قدیمی‌اند. هم‌چنین افراد بسیار معدودی در عالم اسلام می‌توانند با دنیای متجدّد مواجه شوند و با شمشیر عقل شهودی و روح ناب، همان مبنای چالش جهان غرب در مواجهه‌اش با اسلام را به نقد بکشند و به آن پاسخ بگویند. اوضاع و احوال امروز این است، ولی نباید چنین باشد. هیچ دلیل منطقی ندارد که بگوییم ممکن نیست در جهان اسلام یک گروه نخبه‌ی فکری جدید شکل بگیرد؛ گروهی که به نقّادی عینی جهان غرب از منظر انواع سرمدی مندرج در پیام اسلامی بپردازد و گنجینه‌های خدادادی اسلام را در مورد وضع فلاکت‌بار انسان متجدّد و تنگناهای هر چه خطیرتری که فراروی او است به کار بندد. هسته‌ی چنین گروهی در واقع، از قبل شکل گرفته و قطعاً در آینده رشد خواهد کرد.

همان‌طور که در فصول قبلی گذشت، امروزه اساساً در جهان اسلام، دو گروه اصلی به مسائل فلسفی، کلامی و دینی اهتمام می‌ورزند. *علماء* و دیگر مراجع دینی و سنّتی به‌طور عموم (اعمّ از متصوّفه)، و متجدّدانی که هنوز به دین علاقه دارند. فقط در دوران حاضر، به‌تدریج گروه سوّمی

پدید آمده است که همانند ***علماء***، سنّت‌گرا [= سنّتی] است، ولی دنیای جدید را نیز می‌شناسند. تا آن‌جا که به ***علماء*** و دیگر مراجع روحانی سنّتی مربوط است، از قبل معلوم شده است که شناخت عمیقی از دنیای متجدّد و مسائل و پیچیدگی‌های آن ندارند. ولی ***علماء*** امانت‌دار سنّت اسلامی و حافظ آنند و بدون آن‌ها نفس استمرار سنّت به خطر می‌افتد. معمولاً ***علماء*** مورد انتقاد متجدّدان قرار می‌گیرند؛ به دلیل این که با علم و فلسفه اروپایی یا پیچیدگی‌های اقتصاد متجدّد و مانند آن آشنا نیستند. ولی این انتقاد که باز هم انتقادی سطحی است، تا حدّ زیادی بی‌مورد است. اصحاب قدرت اقتصادی و سیاسی در جهان اسلام قرن گذشته، به‌ندرت گذاشته‌اند رشد و توسعه‌ی ***مدارس سنّتی*** در سمت و سویی قرار بگیرد که دانش‌جویان آن‌ها بتوانند شناخت بهتری از دنیای متجدّد پیدا کنند، بی آن که به واسطه‌ی آن تباه شوند. در چند مورد اندک، تلاش‌هایی برای اصلاح برنامه‌ی آموزشی ***مدارس*** [***سنّتی***] صورت گرفته است، ولی نیّت پنهان مجریان چنین اصلاحی بیش‌تر حذف نظام آموزشی سنّتی از راه تغییر و تحریف بیهوده‌ی آن بوده است، به جای آن که خواسته باشند واقعاً برنامه‌های آن نظام آموزشی را گسترش دهند و دوره‌هایی را در آن بگنجانند که دانش‌جویان را با دنیای جدید از منظر و مرآی تعالیم اسلامی آشنا سازد. به‌علاوه، تلاش‌های اندکی برای ایجاد مؤسّساتی که بتوانند حلقه‌ی اتّصال ***مدارس*** سنّتی و نهادهای آموزشی متجدّد باشند، صورت گرفته است و این قبیل تلاش‌ها به‌ندرت، جز در واحدهای آموزشی کوچک‌تر و در میان محفل محدود دانش‌جویان و محقّقان توفیقی حاصل کرده‌اند. به هر تقدیر، متجدّدان حق ندارند از ***علماء*** به‌خاطر بی‌اطّلاعی از اموری که هرگز فرصت فراگیری آن‌ها را پیدا نکرده‌اند انتقاد کنند.

در مورد گروه دوّم که نگرش‌های آن در فصول قبلی تحلیل شد، باید

گفت اینان، یا دست‌پرورده‌ی دانشگاه‌های غربی‌اند یا دست‌پرورده‌ی دانشگاه‌هایی در جهان اسلام که کمابیش مقلّد غرب‌اند. اینک دانشگاه‌های جهان اسلام خود در وضعی بحرانی قرار گرفته‌اند که مولود مسأله‌ی هویّت است؛ چرا که ساختار یک نظام آموزشی مرتبط با همان فرهنگی است که در زهدان [= بافت] آن عمل می‌کند. می‌توان یک هواپیمای جت را در هر فرودگاهی، در هر کشوری، خواه در آسیا و خواه در آفریقا به زمین نشاند و جزء آن کشور دانست، ولی یک نظام آموزشی را به این سادگی نمی‌شود انتقال داد. این واقعیّت که دانشگاه‌های متجدّد در جهان اسلام با بحرانی متفاوت با بحران فراروی آن‌ها در جهان غرب مواجه‌اند، خود دلیل بر صدق مدّعای ماست. علّت این بحران فقط می‌تواند این باشد که فرهنگ اسلامی بومی هنوز حیات دارد. به‌علاوه، این بحران بر دانش‌آموختگان این دانشگاه‌ها و بر کسانی که معمولاً «روشن‌فکر» *intellectual* نامیده می‌شوند سخت تأثیر می‌نهد. اصطلاح «روشن‌فکر» یکی از نامرادترین اصطلاحات است؛ زیرا غالباً افراد متّصف به این وصف بیش‌ترین فاصله را از حریم «فکر [= عقل]» *intellect* به معنای واقعی کلمه دارند. ولی صرف‌نظر از هر نامی که به این گروه بدهیم، قدر مسلّم این است که بیش‌تر آن‌ها تا همین اواخر یک فصل مشترک داشته‌اند: شیدایی و شیفتگی به هر چیز غربی و احساس حقارت نسبت به هر چیز اسلامی. این احساس حقارت در برابر غرب در میان این همه مسلمان متجدّد که علاوه بر این هندوها، بودایی‌ها و دیگر شرقیان متأثّر از روان‌پریشی گونه‌های مدرن بت‌پرستی در آن مشترک‌اند، بزرگ‌ترین بیماری جهان اسلام است و به سخت‌ترین وجه به جان همان گروهی می‌افتد که از آن‌ها انتظار مواجهه با چالش غرب می‌رود. بنابراین، نمی‌توان مواجهه‌ی اسلام با جهان غرب را فارغ از بحث و بررسی

دربارهی نگرشی که در بیش‌تر موارد مولود نوعی تعلیم و تربیت دانشگاهی مدرن است به بحث نشست؛[1] نگرشی که در قرن گذشته باعث و بانی بیش‌تر تحقیقات انفعالی دربارهی مواجههی اسلام و جهان غرب بوده است.[2]

این روی‌کرد متجدّدمآبانهی انفعالی نسبت به بحران مواجههی اسلام و غرب، در پاسخ به چالش غرب، همهی توش و توان خویش را به کار می‌گیرد تا به نحوی از انحاء نشان دهد عنصری از عناصر اسلام درست با همان چیزی که امروزه در غرب مُد روز است تطبیق می‌کند و حال آن که عناصر دیگری که حتّی با بلندترین پرواز قوّهی خیال هم معادلی غربی برای آن‌ها یافت نمی‌شود، صرفاً به عنوان اموری بی‌اهمّیّت یا حتّی «افزوده‌های» نامربوط دوره‌های بعد کنار گذاشته می‌شوند.[3] بحث و برهان‌های بی‌پایانی برای اثبات ماهیّت بهداشتی آیین‌های اسلامی یا ماهیّت «مساوات‌طلبانه»ی پیام اسلام صورت گرفته است، نه به دلیل حقانیّت این امور وقتی در بافت وسیع‌ترِ پیام کلّی اسلام قرار می‌گیرند، بل به دلیل آن که بهداشت و مساوات‌طلبی افکار و قواعدی عموماً پذیرفته در جهان غرب‌اند، حتّی اگر مورد مناقشه بسیاری از جنبش‌های حاشیه‌ای هم قرار گرفته باشند. با اثبات و اظهار این قبیل اوصاف روشن و بسیار سهل‌الدفاع، مدافعه‌گران از کلّ چالش جهان غرب که اصل و اساس اسلام را تهدید می‌کند و هیچ تلاشی برای آرام کردن خصم نمی‌تواند مانع آن شود طفره رفته‌اند. وقتی نیاز به جرّاحی است، باید کاردی هم برای قطع عضو عفونی در کار باشد. هم‌چنین وقتی خبط و خطا حقیقت دینی را تهدید می‌کند هیچ چیز نمی‌تواند جای تیغ نقد و تشخیص حقّ از باطل را بگیرد. نمی‌توان اثر منفی خبط و خطا را از راه سازشِ با آن و اظهار دوستی نسبت به آن دفع کرد.

این روی‌کرد انفعالی وقتی خود را دل‌مشغول مسائل فکری و فلسفی می‌دارد، حتّی اسف‌بار می‌شود. در این زمینه، در آغاز قرن بیستم آثار و نوشته‌هایی انفعالی، اغلب در مصر و شبه‌قاره‌ی هند پدید آمده و در عین حال، سعی داشته‌اند از همان بحث و نزاع بی‌روح و بی‌حاصل میان علم و دین [= الاهیّات] در انگلستانِ دوره‌ی ویکتوریا[1] یا فرانسه‌ی همان دوران، الگو بگیرند. با مطالعه برخی از این آثار، همه‌ی نقص و کمبودهای چنین تحقیقاتی را که فرضاً می‌خواسته‌اند به چالش جهان غرب پاسخ بگویند، کاملاً برملا می‌بینیم و حتّی با توجّه به سابقه‌ی دهه‌های گذشته، این ضعف‌ها دوچندان خود را نشان می‌دهند. البتّه در عین حال، ندای نیرومند مراجع سنّتی را هم می‌شنویم که با تکیه بر اصول ثابت وحی اسلامی، سعی در پاسخ‌گویی به این چالش‌ها در سطح دینی داشته‌اند؛ هرچند که البتّه به افکار علمی و فلسفی پنهان‌تر و مبهم‌تر مربوط به این موضوع واقف نبوده‌اند. ولی این ندا به‌تدریج تضعیف شده است، بی‌آن که البتّه یک‌سره از میان برود، حال آن‌که ندای دیگر، یعنی ندای متجدّدان تا دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، یعنی زمانی که پاسخ‌های سنّتی به چالش‌های تجدّدگرایی در حدّی حتّی وسیع ظهور و بروز یافت، هر چه شایع‌تر و تهاجمی‌تر شد.

پدیده‌ی پاسخ‌های نحیف و نزار متجدّدان به چالش‌های جهان غرب، امروزه به وضعیّتی البتّه عجیب و غریب انجامیده است؛ بدین صورت که در میان طبقات فرهیخته، عملاً پرشورترین مدافعان تمدّن متجدّد غرب در عالم شرقیان غرب‌زده‌اند. عاقل‌ترین دانشجویان آکسفورد یا هاروارد، اطمینان و اعتماد بسیار کم‌تری به جهان غرب و آینده آن دارند تا شرقیان تجدّدزده‌ای که در مقطعی از زمان همه‌ی دارو ندار خویش را در قربان‌گاه

---

۱ - دوره‌ی زمانی سلطنت ملکه‌ی ویکتوریا (۱۸۳۷ - ۱۹۰۱).

تجدّد قربانی کرده و اینک ناگهان با امکان فروپاشی کامل بت خویش روبرو شده‌اند. بنابراین، به صورتی هر چه درمانده‌تر می‌خواهند به آن بچسبند. برای مسلمانان متجدّد و به‌خصوص افراد افراطی‌تر در آن میان، «معنای حقیقی» اسلام در حال حاضر، همان چیزی است که غرب دیکته می‌کند. اگر تکامل مد روز باشد، «اسلام حقیقی» تکاملی است. اگر سوسیالیسم مد روز باشد «تعالیم حقیقی» اسلام بر سوسیالیسم مبتنی شده‌اند. آشنایان با این نگرش و آثار و منابع حاصل از آن، به ماهیّت رام، زبونانه و انفعالی‌اش نیک واقف‌اند. حتّی در حوزه‌ی قانون، کم نیستند اصول و قواعد غیراسلامی و حتّی ضدّ اسلامی که با افزودن «بسم‌اللّه» در آغاز، و «به نستعین» در پایان، اخذ و اقتباس شده‌اند، و حال آن که مفاد و مضمونی که در میان این دو لفظ قرار گرفته، از یک قانون‌نامه‌ی غربی اخذ یا حتّی کپی شده است.

اینک، ناگهان این گروه که مایل بود روح خود را به بهای تقلید از غرب بفروشد، منظره‌ی باورنکردنی دست و پا زدن بنیادهای معنوی و اخلاقی همین تمدّن غربی را در برابر چشم خویش دارد. چنین منظره‌ای برای این افراد چه منظره دردناکی باید باشد! بنابراین، در برابر این همه شواهد و قرائن، سعی می‌کنند به دفاع از «نظام ارزشی» غرب برخیزند. اینان سخت بر غربیانی که خود به نقّادی دنیای متجدّد مبادرت کرده‌اند می‌آشوبند. احتمالاً اگر فروپاشی تمدّن جدید که به‌تدریج پس از جنگ دوّم جهانی رخ نُمود، پس از جنگ جهانی اوّل نمایان می‌شد، یعنی زمانی که سنّت‌های آسیا بسی دست‌نخورده‌تر بودند، بشریّت می‌توانست مقدار بسیار بیش‌تری از این تمدّن‌های سنّتی را حفظ کند. ولی دست تقدیر مسیر دیگری را برای بشریّت رقم زد. با این حال، حتّی در موقعیّت فعلی هم اقدامات بسیاری می‌توان انجام داد؛ زیرا به تعبیر این ضرب‌المثل فارسی

«مادام که ریشه در آب است، هنوز امیدی هست». بنا بر اصول سنّتی، در مرتبه‌ی فعّالیّت راستین، امکانِ اقدامات مثبت، اعمّ از بدیهی‌ترین و اساسی‌ترین اقدام، یعنی بیان حقیقت و عمل بر طبق آن، همیشه وجود دارد.(4) در جایی که ایمان موجود باشد، یأس معنا ندارد. حتّی امروزه، اگر در جهان اسلام یک گروه روشن‌فکر حقیقی شکل بگیرد که، هم سنّتی و هم به‌طور کامل با دنیای متجدّد آشنا باشد، می‌توان به چالش‌های جهان غرب پاسخ گفت و هسته‌ی اصلی سنّت اسلامی را از این ضعف و فتوری که اینک اعضا و اندام‌هایش را تهدید می‌کند مصون داشت.

برای درک دقیق این که هنوز مقدار زیادی از حقایق [یا سرمایه‌های] جهان اسلام را می‌توان نجات داد، کافی است به‌خاطر داشته باشیم که حتّی در حال حاضر، برای اکثریّت وسیعی از مسلمانان، فرهنگ اسلامی کماکان واقعیّتی زنده است که در آن، روزگار می‌گذرانند، تنفّس می‌کنند و بدرود حیات می‌گویند. از اندونزی تا مراکش، برای اکثریّت عظیمی از مسلمانان، باید از فرهنگ اسلام به صیغه‌ی زمان حال و نه به عنوان چیزی مربوط به‌گذشته یاد کرد. کسانی که از آن به صیغه‌ی زمان گذشته یاد می‌کنند، به اقلیّتی کوچک، ولی پرهیاهو تعلّق دارند که دست از زندگی در دنیای سنّتی کشیده و به‌غلط بی‌مرکز و محور ماندن خویش را به معنای به هم ریختگی کلّ جامعه اسلامی گرفته‌اند.

و امّا وجه غم‌انگیز این وضع آن است که درست همین دیدگاه درباره‌ی اسلام به عنوان چیزی مربوط به گذشته، مورد باور بیش‌تر کسانی است که زمام رسانه‌های جمعی را در بسیاری از ممالک جهان اسلام در دست دارند و بنابراین، تأثیر آن‌ها بر روح و روان انسان‌ها، به نسبت جمعیّت اندکشان بسیار زیاد است. در بسیاری از سرزمین‌ها، گردانندگان وسایل ارتباط جمعی مانند رادیو، تلویزیون و مجلّات در

عالمی سیر می‌کنند که در آن، فرهنگ اسلامی به عنوان دین، به صورت چیزی مربوط به گذشته به نظر می‌رسد، و دلیل این برخورد نیز دقیقاً آن است که چنین افرادی چندان واله و شیدای غرب‌اند که هیچ موضع و منظر دیگری به جز موضع و منظر غربی برای آن‌ها ارج و اعتباری ندارد، حتّی اگر آن موضع و منظر کماکان واقعیتی زنده باشد که روی پای خود ایستاده است.

شگفتا که این اقلیّت غرب‌زده در همان هنگامی که غرب به‌طور کامل سکّان کشتی خویش را از دست داده و نمی‌داند چه می‌کند و به کجا می‌رود، در جهان اسلام در صدر نشسته و قدر دیده است. اگر یک روستایی ساده‌دل عرب یا یک ایرانی را به یکی از فرودگاه‌های بزرگ خاورمیانه بیاورند و از او بخواهند نظاره‌گر اروپاییانی باشد که وارد آن کشور می‌شوند، صِرف تضادّ و تناقض در نحوه‌ی پوشش آن‌ها، که از پوشش یک راهبه تا حدِّ برهنگی تقریباً کامل متفاوت است، کافی است که احساس ناهماهنگی و ناهمگنی محصولاتِ تمدّن غربی را در ذهن ساده‌ی او بنشاند. ولی حتّی این نکته‌ی مقدّماتی معمولاً از نظر مسلمانان صددرصد غرب‌زده دور می‌ماند؛ مسلمانانی که هرچند معمولاً از سر حسن نیّت و اگر هم نه، با هیچ انگیزه‌ی دیگری نمی‌خواهند با تناقضات آشکار تمدّنی که چنین مشتاقانه از آن الگو می‌گیرند مواجه شوند.

البتّه به‌رغم غلبه و تداوم این نگرش در بسیاری از محافل، طیّ چند دهه‌ی گذشته تا حدّی وضع تغییر کرده است. مسلمانانی که در فاصله‌ی میان دو جنگ جهانی به اروپا می‌رفتند، درختان اطراف رودخانه‌های سین[1] و تیمز[2] را عملاً ***شجرة‌الطوبی***، و خود آن‌ها را نهرهای بهشت

---

1 - Seine

۲ - thames، بزرگ‌ترین رود انگلیس که از لندن می‌گذرد.

تصوّر می‌کردند. بیش‌ترین اعضای این نسلِ مسلمانان متجدّد، آگاهانه یا ناآگاهانه، تصویر و تصوّر خویش از بهشت و کمالات آن را به‌طور کامل به تمدّن غربی منتقل ساختند. ولی امروزه، این کنش یک‌نواخت و قبول کورکورانه‌ی تمدّن غرب به عنوان یک بت، دیگر مشهود نیست. دیگر، تناقضات درونی جهان غرب که طیّ سه دهه‌ی گذشته هر چه نمایان‌تر شده‌اند، چنین نگرشی را روا نمی‌دارند. نسل کنونی مسلمانان متجدّد اعتماد و اطمینانی به‌مراتب کم‌تر از پدران و عموهای خویش که پیش از آن‌ها به غرب رفته بودند، نسبت به ارزش مطلق جهان غرب دارند. و این خود، اگر به صورت پیش در آمدی برای ارزیابی سازنده و عینی [= بی‌طرفانه] تجدّدگرایی درآید، می‌تواند سمت و سوی مثبتی باشد. ولی تاکنون فقط آشفتگی دیگری بر آشفتگی‌های مسلمانان متجدّد افزوده است و تنها در گوشه و کنار، به ظهور تنی چند از دانشمندان مسلمانی انجامیده است که به حقیقت این وضع وقوف پیدا کرده و دست از تقلید کورکورانه از غرب کشیده‌اند. شماری از دانشمندان از میان طبقات دارای تحصیلات غربی نیز به انکار غرب برخاسته‌اند، ولی اغلب این انکار بر مخالفت احساسی و نه بر فهم عقلی مبتنی بوده است. ولی افسوس که عمدتاً مسأله‌ی اصلی که همان فقدان درک عمیق از ماهیّت حقیقی دنیای متجدّد بر مبنای معیارهای فرهنگ اسلامی است، کماکان به قوّت خود باقی است. هنوز بسیار اندک‌اند «غرب‌شناسانی» در جهان اسلام که در حقّ اسلام، جنبه‌ی مثبت همان وظیفه‌ای را انجام دهند که «شرق‌شناسان» در حقّ جهان غرب از قرن هیجدهم به بعد انجام داده‌اند.(5)

علی‌رغم تضعیف اعتماد و اطمینان مسلمانان متجدّد به مغرب زمین، مسلمانان هنوز در عرصه‌ی افکار، تصوّرات و اشیاء مادی، در مرحله‌ی اخذ و اقتباس قرار دارند. بیش‌تر مسلمانان متجدّد که اعتماد و اطمینان

خویش به سنّت فکری‌شان را از دست داده‌اند، به ***لوح نانبشته‌ای*** می‌مانند که منتظر است تا نقش و نگاری از مغرب زمین بر آن حک شود. به‌علاوه، هر بخش از جهان اسلام، بسته به این که با کدام بخش جهان غرب تماس نزدیک یافته باشد، محموله‌ی افکار و عقاید متفاوتی را دریافت می‌دارد. برای مثال، در حوزه‌ی جامعه‌شناسی و هم‌چنین در حوزه‌ی فلسفه، همان‌طور که گذشت، در قرن گذشته، شبه‌قارّه‌ی هند از مکاتب انگلیسی، و ایران از مکاتب فرانسوی تبعیّت کرده است.(6) ولی در همه جا محافل تجدّدگرا می‌نشینند و منتظر می‌مانند تا هر آن چیزی را که [از غرب] می‌رسد، اخذ و اقتباس کنند. این چیز یک روز پوزیتیوسیم است، دیگر روز ساختارگرایی و به دنبال آن، ساختارشکنی. به‌ندرت کسی زحمت اتّخاذِ یک موضع فکری حقیقی اسلامی را به خود می‌دهد؛ موضعی که می‌تواند از مرکزی ثابت و به شیوه‌ای سازنده و همراه با علم و بصیرت نسبت به همه‌ی بادهایی که بر راه ما می‌وزند عمل کند. این وضعیّت فکری به بدی وضعیّتِ مدهای زنانه است؛ زیرا در بسیاری از سرزمین‌های اسلامی زنان به عنوان مصرف کننده‌ی مطیع، وضعیّتی کاملاً انفعالی دارند و کورکورانه از هر چیزی که چند نفر مُدساز غربی برایشان انتخاب کرده‌اند تبعیّت می‌کنند. در مد لباس، کما این که در مُد فلسفی و هنری، مسلمانان متجدّد هیچ نقشی در منبع این تصمیم‌گیری‌ها ندارند.

البتّه درست است که حتّی خودِ غربیان هم به‌ندرت به ریشه‌های عمیق‌تر جنبش‌هایی که یکی پس از دیگر غرب را مورد هجوم قرار می‌دهند وقوف دارند و بعد از جنگ دوّم جهانی هیچ کس پیش‌بینی نمی‌کرد که روزی در جهان غرب، جنبش‌های گسترده‌ای مانند جنبش هیپی‌ها[۱] در حدّ وسیع شایع شود. به‌علاوه، پیدایش پساتجدّدگرایی را

---

۱ - hippie، کسی که عادات اجتماعی تثبیت شده را نمی‌پذیرد، و با هیأت و لباسی

پیش از ظهور آن در صحنه، کسی پیش‌گویی نمی‌کرد. ولی مسلمانان متجدّد حتّی فاصله‌ی بیش‌تری با مسائل رایج دارند؛ چرا که نه فقط از ریشه‌ها، بلکه از مراحل رشد و تکوین این قبیل جنبش‌ها نیز بی‌خبراند. آن‌ها منتظر می‌مانند تا این جنبش‌ها بر صحنه حاکم شوند و سپس یا از سر شگفتی یا کورکورانه در برابر آن‌ها واکنش نشان می‌دهند.

بحران زیستْ‌محیطی نمونه‌ی کاملی از این وضعیّت است. مسلمانان منتظر ماندند تا این بحران به دغدغه‌ی اصلی شمار وسیعی از غربیان تبدیل شود و حتّی پیش از این از وجود مسأله هم آگاه نبودند. و حتّی در حال حاضر، واقعاً چه تعداد از مردم جهان اسلام در پرتو سنّت بی‌نهایت غنّی اسلامی در خصوص طبیعت، به حلّ این مسأله‌ی اساسی می‌اندیشند؟ سنّت اسلام که اگر در این خصوص مورد استفاده قرار بگیرد، می‌تواند سررشته‌ای ممکن برای حلّ و فصل بحران اساسی محیط زیست باشد.(7)

برای تحقیق عینی‌تر درباره‌ی چالش‌های مغرب زمین برای اسلام، لازم است بر سبیل مثال، برخی از «ایسم»هایی را در مدّ نظر قرار دهیم که در دنیای متجدّد امروز شایع و رایج‌اند و حیات فرهنگی و حتّی دینی جهان اسلام از تأثیر آن‌ها به دور نمانده است. با مارکسیسم یا به بیان کلّی‌تر با سوسیالیسم آغاز می‌کنیم که تا یک دهه‌ی پیش آن همه متداول بود و اینک خود را در چهره‌های دیگر نمایان می‌کند.(8) تا این اواخر، در بخش‌های بسیاری از جهان اسلام، به‌طور گسترده درباره‌ی مارکسیسم سخن می‌رفت. این مکتب هرچند معمولاً اسلام را لااقلّ در جهان عرب، مستقیماً مورد هجوم قرار نمی‌داد، ولی تأثیر غیرمستقیم بسیار زیادی بر حیات دینی ـ چه رسد به فعّالیّت اقتصادی و اجتماعی ـ بر جای نهاد.

خلاف عرف جامعه ظاهر می‌شود (این رویّه به‌خصوص در دهه‌ی ۱۹۶۰ معمول بود).

بسیاری از کسانی که در جهان اسلام از مارکسیسم یا سوسیالیسم به‌طور کلّی سخن می‌گویند، در این مقام به برخی از مسائل اجتماعی موجود می‌اندیشند که جویای راه‌حلّی برای آن‌ها هستند. ولی افراد انگشت‌شماری از آن‌ها مارکسیسم یا سوسیالیسم نظری را به معنای جدّی کلمه واقعاً می‌شناسند. علی‌رغم وجود همه‌ی دانشجویان جوانِ مسلمانی که در این همه محافل دانشگاهی حرف و حدیث مارکسیسم را بر زبان دارند، آدمی درمی‌ماند که چه تعداد از آن‌ها واقعاً کتاب ***سرمایه*** [مارکس] یا حتّی منابع فرعی مهمّ [این مکتب] را خوانده‌اند یا می‌توانند به‌طور جدّی از موضع مارکسیستی در سطح عقلی محض دفاع کنند. موج مارکسیسم برای بسیاری از جوانان مسلمان بهانه‌ای برای تن زدن از تفکّر جدّی درباره‌ی مسائل جامعه‌ی اسلامی از منظر اسلامی و در چارچوب موقعیّت اجتماعی خود آنان به دست داده است. کافی بود که شخص عنوان این جعبه سیاه را همراه با محتویات ناشناخته‌اش بپذیرد تا بادی به غبغب بیندازد و این توهّم را در ذهن خویش جان دهد که «روشن‌فکر» شده یا به عضویّت «گروه روشن‌فکران» آزاداندیش درآمده است، ولی البتّه گروه روشن‌فکرانی که از راه‌حل‌های مارکسیستی پیشاپیش تعیین شده تبعیّت می‌کرد، آن هم راه‌حل‌هایی که در فضای فرهنگی و اجتماعی کاملاً متفاوت سرزمین‌های دیگر طرّاحی شده بودند و این گروه دیگر هیچ مسئولیّتی برای بازاندیشی درباره‌ی مسائل جامعه‌ی اسلامی به سبکی نو به عنوان یک سبک اسلامی نداشت. دقیقاً همین تبعیّت کورکورانه از مارکسیسم به عنوان بسته‌ای که محتویات آن هرگز تجزیه و تحلیل نشده بود یا به عنوان دارویی که درمان هر دردی است، مبنای بدترین عوام‌فریبی‌ها قرار گرفته است. افراد تأثیر پذیرفته از چیزی که به صورتی غیردقیق از آن به مارکسیسم تعبیر شده است، به جای بحث

درباره‌ی مسائل به شیوه‌ای معقول و معنادار، اطاعت کورکورانه و بی‌خردانه‌ای را رشد داده‌اند که به نوعی مواجهه‌ی احمقانه و در نهایت، نوعی تصلّب ذهنی [= خشک مغزی] انجامیده است که نتیجه‌اش آسیب‌های آشکار ناشده برای جوانان جامعه‌ی اسلامی ـ چه رسد به زیان آشکار آن برای حیاتِ ایمان و اعتقاد اسلامی ـ است.

متأسّفانه پاسخ مراجع اسلامی به این چالش ماتریالیسم دیالکتیک،[۱] عمدتاً احتجاج‌های مأخوذ از علوم **نقلی** یا دینی بوده است، نه احتجاج‌های مأخوذ از سنّت فکری غنیّ اسلام که در علوم **عقلی** یافت می‌شود.[9] باری، احتجاج‌های دینی را باید فقط برای کسانی اقامه کرد که از قبل ایمان دارند. چه فایده که سوره‌ای از قرآن برای ردّ و ابطال اعتقاد کسی که حجّیّت قرآن را به عنوان نقطه‌ی عزیمت بحث نمی‌پذیرد نقل شود؟ اِشکال بسیاری از تحقیقاتی که در این زمینه و زمینه‌های مشابه به قلم علماء اسلام تألیف شده است، دقیقاً این است که به گوش‌هایی ناشنوا خطاب می‌کنند و به اقامه‌ی حجت‌هایی می‌پردازند که در زمینه‌ی مورد بحث کارآیی ندارند. آن‌ها معمولاً از دین برگشتگان را موعظه می‌کنند. غم‌انگیز بودن چنین وضعیّتی به‌خصوص از آن جهت است که سنّت اسلامی چندان عمق و غنا دارد که توان پاسخ‌گویی عقلی به هر احتجاج مأخوذ از فلسفه‌ی اروپایی متجدّد را به‌طور کامل داراست. در واقع، مگر همه‌ی فلسفه‌ی متجدّد در برابرِ حکمت سنّتی، چیزی بیش از قیل و قالی است که به خیال باطل خویش به فتح آسمان می‌اندیشد؟ این همه به اصطلاح مسائل امروز مولود طرح نادرست سؤالات و جهل به حقایق‌اند و ذاتاً چنانند که تنها حکمت سنّتی از عهده‌ی حلّ آن‌ها بر می‌آید؛

---

1 - dialectical materialism

حکمت سنّتی که از بابلیه[۱] باستانی تا چین در دوران قرون وسطی یافت می‌شود و یکی از کلّی‌ترین و یقیناً متنوّع‌ترین اَشکال آن را در اسلام و در سنّت فکری عظیمی که اسلام طیّ چهارده قرن موجودیّت خود ایجاد کرده است یافت می‌شود.

خطر مارکسیسم برای اسلام، ظهور مارکسیسمی با روبند اسلامی در برخی از کشورهای مسلمان، و به‌خصوص در دنیای عرب و ایران بود که برای برخی از افراد ساده‌دل، جذّاب‌ترین دام را می‌تنید. این استفاده‌ی موذیانه از دین که غالباً با اهداف سیاسی مستقیم همراه بود، در واقع، خطرناک‌تر از مارکسیسم دین‌ستیز یا لااقلّ «روراست» است و عینِ منظر و مشرب همان گروهی است که قرآن از آن‌ها به ***منافق*** تعبیر می‌کند. در این مورد نیز هیچ راهی را برای یک واکنش [= پاسخ] اسلامی وجود ندارد، مگر این‌که به آن ترکیب‌های دروغین پاسخی عقلی دهیم و به‌وضوح اثبات کنیم که به صِرف افزودن ***بسم الله*** در آغاز یک نظریّه، آن نظریّه، اسلامی نمی‌شود. اسلام صِرف هر چیزی نیست که ***بسم الله*** در آغاز آن افزوده باشند، بلکه اسلام بصیرتی تامّ و تمام نسبت به واقعیّت است که نمی‌تواند با هیچ نوع التقاط میان حقّ و باطل سازش کند.

«ایسم» دیگری که برای اسلام خطرناک است و سرگذشت ورود آن به جهان اسلام طولانی‌تر از مارکسیسم است، مکتب داروینی یا نظریّه‌ی تکامل به‌طور کلّی است که تأثیر آن به‌خصوص در میان مسلمانان شبه‌قارّه‌ی هند مشهود و ملموس است، و بدیهی است که دلیل آن هم تأثیر قوی بریتانیا بر آموزش و پرورش این دیار بوده است. پیش از این، به تحقیقات زیست‌شناسان برجسته‌ی اروپا در ردّ تکامل اشارتی داشتیم[10] و از براهین انسان‌شناسان معاصر سخن به میان آوردیم که می‌گویند

---

۱ - Babylonia، کشور بابل؛ کشوری باستانی در جنوب غربی آسیا.

صَرف‌نظر از آن‌چه از پیش به وقوع پیوسته، خود انسان از زمانی که پا به عرصه‌ی زندگی زمینی نهاده، اصلاً و ابداً تکاملی نداشته است.[11] ولی بدبختانه معدودی از متفکّران مسلمان معاصر این منابع را مورد توجّه قرار داده و از استدلال‌های آن‌ها برای تأیید نظریّه‌ی اسلامی سنّتی درباره‌ی انسان استفاده کرده‌اند. برای بخش قابل‌توجّهی از مسلمانان متجدّد، عملاً تکامل کماکان همانند یک اصل ایمانی است که نمی‌توانند تناقض آشکار آن را با تعالیم قرآن درک کنند.

در واقع، در برخی از نواحی، اندیشه‌ی نظریّه‌ی تکامل داروینی که به لحاظ مابعدالطبیعی، ناممکن و به لحاظ منطقی، نامعقول است، به ظرافت در برخی از جوانب اندیشه‌ی اسلامی درباره‌ی زندگی و سرگذشت نوع بشر، با هدف ایجاد نامیمون‌ترین و احیاناً خطرناک‌ترین التقاط تلفیق شده است. منظور ما فقط مفسّران کوته‌بین قرآن در آغاز این قرن نیست، بلکه حتّی متفکّری مانند اقبال لاهوری را نیز که هم از مفهوم دوره‌ی ویکتوریا از تکامل و هم از اندیشه‌ی ابرمرد نیچه متأثّر بود منظور نظر داریم. اقبال از شخصیّت‌های متنفّذ معاصر در جهان اسلام است، ولی با همه‌ی احترامی که صاحب این قلم برای او به عنوان یک شاعر قائل است، افکار او را باید در پرتو *اجتهادی* که آن همه مورد توصیه‌ی خود او بود در مطالعه گرفت. یقیناً نباید از او بت ساخت. با تحلیل دقیق اندیشه‌ی وی، می‌بینیم که موضعی مردَّد در خصوص بسیاری از امور، از جمله رابطه‌ای، هم مهرآمیز و هم کینه‌توزانه با عرفان اسلامی داشته است. او جلال‌الدین رومی را تحسین، و نسبت به شخصیّتی مانند حافظ ابراز نفرت می‌کند. و این برخورد معلول آن است که از سویی تحت تأثیر اندیشه‌ی عرفانی و به بیان کلّی‌تر اندیشه‌ی اسلامی درباره‌ی انسان کامل (*الانسان الکامل*) بوده است و از سویی دیگر، از اندیشه‌ی نیچه درباره‌ی

ابرمرد تأثیر پذیرفته است، و این دو اندیشه درست در نقطه‌ی مقابل یک‌دیگر قرار دارند. اقبال با تلاش برای یکی کردن این دو، خطای بزرگی مرتکب شده است. وی علی‌رغم فهم عمیقش نسبت به برخی از ابعاد اسلام، در خطای هولناکی گرفتار آمده است؛ چراکه عقیده‌ی رایج تکامل را زیاده از حدّ جدّی گرفته است. او در سطحی ادیبانه‌تر و صریح‌تر گرایشی را نشان می‌دهد که در میان بسیاری از نویسندگان مسلمان متجدّد وجود دارد؛ نویسندگانی که به جای پاسخ‌گویی به مغالطات نظریّه‌ی تکامل، سعی کرده‌اند به شیوه‌ای تدافعی و از سر تسلیم این نظریه را بپذیرند و حتّی تعالیم اسلامی را بر طبق آن تفسیر کنند.(12)

گرایش کلّی مسلمانانِ متأثّر از نگرش تکامل‌گرایانه معطوف به فراموش ساختن کلّ برداشت اسلامی از گذر زمان است.(13) سوره‌های پایانی قرآن درباره‌ی حوادث روز قیامت و ایّام بعدی نوع بشر، به دست فراموشی سپرده شده یا به سکوت برگزار گردیده‌اند. همه‌ی ***احادیث*** مربوط به آخرالزمان و ظهور مهدی را از سر جهل و یا سوء نیّت کنار نهاده یا مردود و مطرود دانسته‌اند. فقط این **حدیث** نبوی که می‌فرماید بهترین نسل مسلمانان، معاصران پیامبر(ص) هستند، سپس نسل بعد از آن‌ها و سپس نسل بعد از آن نسل تا می‌رسد به پایان زمان، برای ابطال اندیشه‌ی تکامل خطّی انسان و پیشرفت در تاریخ بشر کافی است. کسانی که فکر می‌کنند با تلفیق اندیشه‌های تکاملی، بنا به فهم متعارف، با تفکّر اسلامی، خدمتی را در حقّ اسلام انجام می‌دهند، در حقیقت به دام بسیار خطرناکی فرو می‌افتند و اسلام را در محاصره‌ی یکی از موذیانه‌ترین تعبّدیّات دروغین انسان متجدّد قرار می‌دهند؛ عقیده‌ای که ساخته و پرداخته قرون نوزده و بیست است و می‌خواهد برای انسان امکان فراموش ساختن خدا را فراهم سازد.

به‌علاوه، قبول نظریّه‌ی تکاملی تناقضات آشکاری در زندگی روزمره ایجاد می‌کند که حلّ و فصل آن‌ها به‌آسانی میسّر نیست. اگر موجودات در جهت بهتر شدن، تکامل می‌یابند، پس چرا باید زحمت تلاش برای اصلاح و بهبود اوضاع را بر خود هموار کنیم؟ زیرا در هر حال، موجودات به خودی خود رو به بهبود می‌روند. نفس پویایی مورد توصیه‌ی تجدّدگرایان با نظریّه‌ی مقبول درباره‌ی تکامل بنا به فهم معمول از آن تعارض دارد. یا اگر از منظر دیگر بنگریم، می‌توان استدلال کرد که اگر از تلاش، کوشش، حرکت و مانند آن که در دنیای متجدّد بدان توصیه می‌شود، کاری ساخته است، پس انسان می‌تواند در آتیه و تقدیر خویش منشأ اثر باشد. و اگر انسان بتواند در آتیه خویش منشأ اثر باشد، پس می‌تواند آن را بدتر کند و از این رو، پیشرفت و تکامل قهری [= خود به خود] تضمین شده نیست. همه‌ی این تناقضات و بسیاری از تناقضات در برخی نواحی دیگر از نظر دور مانده‌اند و دلیل آن هم روی‌کرد فکری تضعیف‌کننده‌ای است که تاکنون فقط تعداد بسیار اندکی واکنش جدّی و دارای ماهیّت مابعدالطبیعی و عقلی به فرضیه‌ی تکامل که در حدّ وسیع شناخته شده باشد، به بار آورده است. امروزه، در جهان اسلام به معارضه‌ی تفکّر تکاملی نیز تقریباً به همان سبک پاسخ به معارضه‌ی مارکسیسم پاسخ داده‌اند. برخی از پاسخ‌های دینیِ مبتنی بر قرآن در برابر این معارضه مطرح شده است، ولی به‌ندرت شاهد پاسخی عقلی بوده‌ایم که برای جوانان مسلمان نیز قانع کننده باشد؛ جوانان مسلمانی که به موجب همین استدلال‌های مکتب تکاملی، ارکان ایمانشان به خود قرآن نیز تا حدّی متزلزل شده است. در این میان، آثار نویسندگان تکاملی حتّی نویسندگان قرن نوزدهم، مانند اسپنسر[1] که اکنون در موطن اصلی خود

---

۱ - Herbert Spencer، (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) فیلسوف انگلیسی.

آن‌ها نیز افکار فلسفی زنده و تأثیرگذار به حساب نمی‌آیند، هم‌چنان در دانشگاه‌های برخی از نواحی جهان اسلام، به‌خصوص در شبه‌قارّه‌ی هند تدریس می‌شود، چنان که گویی نماینده‌ی آخرین معارف علمی اثبات شده یا لااقلّ آخرین مکتب فلسفی جهان غرب‌اند. افراد انگشت‌شماری حتّی زحمت مطالعه‌ی تحقیقات جدید و مخالف با نظریّه‌ی تکامل در خود زیست‌شناسی و یا احیاء مفهوم ماقبل نظریّه‌ی تکامل درباره‌ی انسان را بر خود هموار داشته‌اند ــ دیدگاه‌هایی که در بسیاری از محافل جهان غربِ امروز بیش‌تر از نظریّه‌ی تکامل مورد حمایت قرار می‌گیرند. و بدتر این که، تلاش‌های به‌غایت اندکی از ناحیه‌ی نخبگان فکری مسلمان برای تنسیق نظریّه‌ای راستین درباره‌ی تکوین اَشکال حیات و به‌خصوص انسان و رابطه او با عالم، بر اساس منابع اسلامی، صورت گرفته است؛ نظریه‌ای که بتواند معیار داوری درباره‌ی هر نظریّه‌ی آینده درباره‌ی انسان و جهان، اعمّ از تکاملی یا غیرتکاملی قرار بگیرد و در پرتو آن، بتوان میان حقایق علمی و فرضیّات صِرف و نیز میان دلایل علمی و مادّه‌گرایی فلسفی زننده‌ای که در جامه‌ی حقیقت علمی یا حتّی اعتقاد دینی جلوه می‌فروشد تمایز قایل شد.(14)

دیگر چالش «فلسفی» مهمّ در برابر جهان اسلام به تفسیرهای فرویدی و یونگی از روان انسان مربوط است. منظر روان‌شناسانه و روان‌کاوانه‌ی متجدّد سعی دارد همه‌ی اجزاء و عناصر والاتر وجود بشر را تا مرتبه‌ی روان و به‌علاوه‌ی خود روان را تا حدّ صِرف چیزی که می‌تواند به روش‌های روان‌شناسانه و روان‌کاوانه مورد مطالعه قرار بگیرد تنزّل دهد. تا زمان کنونی، این طرز تفکّر در شکل علمی آن، نتوانسته است همان تأثیر مستقیم نظریّه‌ی تکامل را بر جهان اسلام داشته باشد، و هیچ نویسنده‌ی مسلمان برجسته و تأثیرگذاری را که مشرب فرویدی یا یونگی

داشته باشد نمی‌شناسیم، ولی یقیناً تأثیر این دیدگاه به‌زودی افزایش می‌یابد. بنابراین، باید به‌خاطر داشت که مکتب فروید و هم‌چنین دیگر مکاتب غربی و متجدّد روان‌شناسی و روان‌درمانی، فرآورده‌ی فرعی جامعه‌ی خاصّی کاملاً متفاوت با جامعه‌ی اسلامی‌اند. به‌علاوه، باید به‌خاطر داشت که فروید فردی یهودی‌مذهب وینی بود که از یهودیّت راست‌کیش طرد شد. افراد کمی می‌دانند که او با جنبشی موعودباورانه مرتبط بود که این جنبش مورد مخالفت جامعه‌ی یهودیِ راست‌کیش در خود اروپای مرکزی قرار داشت و بنابراین، او واقعیّت خداوند را نفی کرده و با جریان اصلی حیات یهودی، چه رسد به مسیحیّت مخالف بوده است. بسیاری از افراد، مکتب فروید را مطالعه می‌کنند، ولی افراد معدودی به کنه مبادی عمیق‌تر آن مکتب که ماهیّت حقیقی‌اش را برملا می‌سازد راه پیدا می‌کنند.(15)

چند سال پیش، یکی از شخصیّت‌های برجسته‌ی عرفان اسلامی از شرق، مجموعه مقالاتی درباره‌ی عرفان اسلامی و روان‌کاوی در فرانسه می‌نوشت که به مقایسه‌ی این دو موضوع می‌پرداختند. با کمال احترام نسبت به آن شخصیّت، باید گفت او زیاده از حدّ جانب نزاکت و ملایمت را نسبت به روان‌کاوی که حقیقتاً تقلید مسخره‌ای از روش‌های سلوکی عرفان اسلامی است نگه می‌داشت. از بخت بلند مسلمان‌ها، روان‌کاوی تا به اکنون تأثیر و نفوذ عمیقی در میان آن‌ها نداشته و آن‌ها هم بدان احساس نیاز نکرده‌اند و این بیش از همه مرهون ادامه‌ی عمل به آیین‌های مذهبی مانند نمازهای یومیّه و سفرهای زیارتی و هم‌چنین اعمال و آداب عرفان اسلامی است. توسّلات، «مباحثات» و شیوه‌های استغاثه و انابه‌ای که مردان، زنان و کودکان در مراکز دینی بدان‌ها مبادرت می‌کنند، دروازه‌ی روح آدمی را به روی فیضان رحمت الاهی می‌گشایند و تواناترین وسیله

برای درمان بیماری‌های روان و گشودن گره‌های آنند. این گونه‌های نیایش به هدفی نایل می‌شوند که روان‌کاوان به‌عبث برای نیل به آن تلاش می‌کنند و به‌علاوه، تلاش آن‌ها اغلب نتایج خطرناکی هم به بار می‌آورد؛ زیرا روان‌کاو از نیرویی که ناشی از روح مطلق است و تنها همین نیرو می‌تواند بر روان آدمی مسلّط شود و عنان آن را به دست بگیرد بی‌بهره است.

تفکّر روان‌کاوانه که تفکّری لاادری و حتّی اهریمنی است به اغلب احتمال، از طریق ترجمه‌ی آثار و منابع غربی به زبان‌های عربی، فارسی، ترکی، اردو و دیگر زبان‌های اسلامی و نیز از طریق عمل‌کردِ افراد آشنا به این روش‌های روان‌کاوانه، لاجرم به جهان اسلام راه می‌یابد. تأثیر این قبیل ترجمه‌ها و عمل‌کردها نوعی به اصطلاح «آثار و مکتوبات روان‌شاختی» مخالف با نفس ماهیّت و اصالت اسلام به بار خواهد آورد و در واقع، از قبل به بار آورده است. اسلام دینی است که ذهن‌گرایی فردباورانه[۱] را مردود می‌داند. اساسی‌ترین رمز معماری اسلام، یعنی مسجد بنایی است با فضایی که همه‌ی اجزاء و عوامل ذهن‌گرایی از ساحت آن حذف شده‌اند. مسجد نوعی تعیّن‌بخشی حقیقت مطلق است. بلوری است که نور روح مطلق را پرتوافکن می‌سازد. آرمان معنوی اسلام این است که روح مسلمان، همانند مسجد، مبدّل به بلوری شود که نور الاهی را باز می‌تابد.

ادبیّات اسلامی حقیقی کاملاً متفاوت با آن ادبیّات ذهن‌گرایانه‌ای که در نوشته‌های فرانس کافکا[۲] یا در بهترین حالت، داستایفسکی[۳] می‌یابیم. البتّه این نویسندگان و نویسندگان مشابه آن‌ها از جمله‌ی

---

1 - individualist subjectivism

2 - Franz Kafka

۳ - Fyodor Dostoevski، نویسنده‌ی نامدار روسی (۱۸۲۱ ـ ۱۸۸۱).

مهم‌ترین شخصیّت‌های ادبیّات غربی‌اند، ولی هم این‌ها و هم اکثر شخصیّت‌های ادبی دیگر جهان غرب، در عین حال، عرضه‌کننده‌ی منظر و مرآیی کاملاً متفاوت با منظر اسلامی و معمولاً به تمامی مخالف با آنند. از جمله‌ی شخصیّت‌های قدیمی‌تر ادبیّات غرب که منظری نزدیک به منظر اسلامی دارند، می‌توان از دانته و گوته یاد کرد که هرچند عمیقاً مسیحی‌اند، ولی از بسیاری از جهات به نویسندگان مسلمان می‌مانند. در دوران متجدّد، البتّه در سطحی دیگر، می‌توان از تی. اس. الیوت(۱) نام برد که برخلاف بیش‌تر نویسندگان متجدّد، یک مسیحی متدیّن بود و به همین دلیل، از بصیرتی نسبت به عالمی که فاصله‌اش با عالم اسلام کامل و صددرصد نبود بهره داشت.

امّا برخلاف آثار چنین مردانی، رمان روان‌شناختی به حکم همان قالب و همان کوشش برای راه‌یابی به درون روان انسان‌ها، بدون داشتن معیاری برای تشخیص حقیقت مطلق به عنوان واقعیّت عینی، عنصری بیگانه با اسلام است. بی‌شکّ، مارسل پروست(۲) استاد مسلّم زبان فرانسه بود و اثرش با عنوان ***در جست‌وجوی زمانِ از دست‌رفته*** برای عاشقان سینه‌چاک ادبیّات جدید فرانسه بسیار جذّاب است، ولی این سبک نوشتار تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند الگوی ادبیّاتی حقیقتاً اسلامی قرار بگیرد. با این حال، همین نوع ادبیّات روان‌شناختی است که در حال حاضر می‌رود تا «منبع الهام» شماری از نویسندگان عرب و ایرانی قرار بگیرد. بسیار جالب‌توجّه است که صادق هدایت، معروف‌ترین شخصیّت ادبی متجدّد در ایران، که سخت متأثّر از کافکا بود و به دلیل یأس روان‌شناختی دست به خودکشی زد. او هرچند به‌طور یقین، شخصی دارای استعداد ادبی سرشار بود، ولی از زندگی معمول اسلامی فاصله

---

1 - T. S. Eliot 2 - Marcel Proust

گرفته بود. در واقع، امروزه عناصر اسلامی در درون جامعه‌ی ایران با افکار او مخالف‌اند. با این حال، این قبیل نویسندگان که اغلب درباره‌ی مشکلات و معضلات روانی جامعه‌ی غربی بحث می‌کنند ـ مشکلات و معضلاتی که تاکنون مسلمانان آن‌ها را تجربه‌نکرده‌اند ـ در میان جوانان مسلمان محبوبیّت پیدا می‌کنند؛ جوانانی که بدین وسیله با بیماری رؤیت عالم از منظر طیفِ یک نوع لاادری‌گرای روان‌شناختی، آشنا یا حتّی بدان مبتلا می‌شوند.

یکی از بدترین مصائب امروز جهان اسلام در این اواخر، پیدایش نوع خاصّی از این افراد است که آگاهانه سعی می‌کنند اَدای بیماری‌های آشکار جهان غرب را دربیاورند. برای مثال، این افراد واقعاً دچار حالت افسردگی نیستند، ولی سعی می‌کنند حالت افسردگی به خود بگیرند تا متجدّد جلوه کنند. اشعاری می‌سرایند که بنا به فرض از روحی خسته و افسرده نشأت گرفته‌اند، در حالی که آن‌ها خود هرگز افسرده نیستند. هیچ چیز بدتر از پوچ‌انگاری نیست، مگر تقلید پوچ‌انگاری از سوی کسی که [واقعاً] پوچ‌انگار نیست، ولی می‌خواهد ادبیّات یا هنری پوچ‌انگارانه خلق کند، فقط با این هدف که از انحطاط هنر غربی تقلید کرده باشد. نفوذ روان‌شناسی و روان‌کاوی وقتی با منظری الحادی و پوچ‌انگارانه همراه می‌شود و از طریق هنر و ادبیّات در جهان اسلام اشاعه می‌یابد، چالشی اساسی با اسلام ایجاد می‌کند، و تنها راه مقابله با این چالش استناد به روان‌شناسی و روان‌درمانی سنّتی اسلامی است که عمدتاً در عرفان اسلامی آمده است. و به‌علاوه، با ایجاد گونه‌ای نقد ادبیِ حقیقتاً اسلامی است که ارزیابی بی‌طرفانه‌ی این همه مطالب و موضوعات ادبیّات امروز امکان‌پذیر می‌شود.

بهترین [و ساده‌ترین] راه برای برآورد میزان عرضه و ارائه‌ی افکار

فلسفی و روان‌شناختی غرب از طریق ادبیات در جهان اسلام این است که صرفاً در خیابان‌های نزدیک دانشگاه‌های شهرهای مختلف خاورمیانه گذری و نظری داشته باشیم. در میان کتاب‌هایی که روی زمین پهن است یا در جاهای دیگر مشاهده می‌شود، هنوز کتب مذهبی سنّتی، به‌خصوص قرآن را مشاهده می‌کنیم. ولی علاوه بر این، تعداد بیش‌تری از آثاری به زبان‌های اسلامی را می‌بینیم که به موضوعات مختلف پرداخته‌اند؛ موضوعاتی از سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم گرفته تا آثار مربوط به فرهنگ عامیانه‌ی غرب که معمولاً به نام «ادبیّات» عرضه می‌شوند. البتّه، پاسخ‌ها و ردّیه‌هایی هم در برابر این آثار وجود دارد؛ زیرا اسلام و معنویّت آن کماکان حیات و نشاط دارد، ولی نفس حضور این همه آثار، حجم عظیم این چالش را نشان می‌دهد.

تا آن‌جا که به پوچ‌انگاری مربوط است، پاسخ اسلامی به آن، پاسخی مخصوصاً نیرومند است و صرف‌نظر از متظاهران به پوچ‌انگاری، مسلمانان؛ حتّی مسلمانان متجدّد، پوچ‌انگاری را به همان صورت که در مورد غربیان متجدّد مشهود است تجربه نکرده‌اند. برای غربیان متجدّد پوچ‌انگاری به صورت تجربه‌ای در آمده است که اغلب اهمّیّت محوری دارد. دلیل اصلی این امر قبل از هر چیز، آن است که همان‌طور که در هنر مقدّس مسیحیّت به‌وضوح مشهود است، در مسیحیّت روح مطلق غالباً به شیوه‌ای ایجابی نمایان شده است. برخلاف آن‌چه برای مثال در اسلام و هم‌چنین در خاور دور دیده می‌شود، خلأ یا *nihil* معمولاً در الاهیّات و هنر مسیحی اهمّیّت معنوی نیافته است.(17) ثانیاً انسان متجدّد در اثر شورش علیه مسیحیّت، *nihil* [= خلأ] را فقط در بعد سلبی و هولناک آن تجربه کرده است و در عین حال، برخی از افراد متجدّد، به‌خصوص به دلیل تأکید عقاید شرقی بر خلأ جذب این عقاید شده‌اند.

برخلاف مسیحیّت که همیشه تجلّی روح مطلق را با حکم اثباتی یا شکل ایجابی همسان گرفته است، هنر اسلامی از خود «امر سلبی» یا «خلأ» به معنای روحانی و ایجابی استفاده می‌کند، به همان‌سان که به لحاظ مابعدالطبیعی، بخش نخست کلمه‌ی **شهادت** با سلب، یعنی با حکم به پوچی [= نیستی] موجودات در مقابل الله آغاز می‌شود. در معماری اسلامی، مکان، اساساً یک «مکان سلبی» است. در معماری و شهرسازی اسلامی، مکان همان مکان پیرامون یک شیء یا تعیین یافته به واسطه‌ی یک شیء نیست، بلکه همان مکان سلبی منقطع از صور مادّی است که نمونه‌اش در مورد بازارهای سنّتی دیده می‌شود. وقتی کسی در بازار قدم می‌زند، در واقع، از مکان پیوسته‌ای عبور می‌کند که به واسطه‌ی سطح درونی دیوار محیط بر آن تعیین یافته است، نه به واسطه شیئی در میانه آن. به همین دلیل، معماریِ در حال پیدایش در بسیاری از شهرهای خاورمیانه مانند ایجاد بنای یادبود بزرگ در وسط یک میدان به تقلید از معماری غربی، در حقیقت، نفی همان اصول هنر اسلامی و مبتنی بر عدمِ درک و فهمِ نقش ایجابی مکان سلبی و خلأدر معماری اسلامی است.

برگردیم به مسأله‌ی روان‌شناسی و روان‌کاوی؛ باید افزود که وجود این منظر در بخش اعظم نقد هنری جهان غرب، زمینه‌ی تراویدن این طرز تفکّر به ذهن بخش کوچک، ولی مهمّی از جامعه‌ی اسلامی از طریق هنر و ادبیات را فراهم ساخته است ـ اهمّیّت این بخش از آن جهت است، که افرادی تأثیرگذارند و اغلب ذوق و ذائقه‌ی برخی توده‌های مسلمانان سنّتی، که به لحاظ روان‌شناختی منفعل‌اند شکل می‌دهند. بدین وسیله، مذاق و مشرب‌های ادبی اسلامی سنّتی تحت تأثیر اندیشه‌هایی صددرصد سنّت‌ستیزانه قرار می‌گیرند؛ اندیشه‌هایی که از محافل یونگی و فرویدی نشأت می‌یابند و یکی از اساسی‌ترین و قابل‌دسترس‌ترین

مجاری هنجارها و ارزش‌های اسلامی را تهدید می‌کنند. به‌علاوه، همان‌طور که قبلاً گذشت، باید افزود که از این حیث روان‌شناسی یونگی خطرناک‌تر از روان‌شناسی فرویدی است؛ چرا که به‌ظاهر درباره‌ی امر قدسی و عالم نفس‌الامری[۱] سخن می‌گوید، ولی به واقع تصویر امر قدسی را تحریف می‌کند؛ زیرا حوزه‌های روحانی و روانی را به هم می‌آمیزد و پایه‌ی منبع تابناک و متعالی مُثُل اعلا را با قرار دادنِ آن در درون نوعی آگاهی جمعی که فقط چیزی در حدّ زباله‌دانی برای روانِ جمعی انسان‌های مختلف و فرهنگ‌های آن‌هاست متزلزل می‌سازد. مابعدالطبیعه‌ی اسلامی همانند هر مابعدالطبیعه‌ی حقیقی، با این براندازی اهانت‌بار و هم‌چنین با روش‌های روان‌کاوی ناسوتی ــ که همان‌طور که قبلاً گفتیم، در حدّ تقلیدی ناقص از روش‌های عرفان اسلامی‌اند ــ کاملاً مخالف است. ولی چه تعداد از مسلمانان معاصر مایلند در مقابل این وضع بایستند و تفاوت‌های اساسی خویش را ابراز و بیان کنند، به جای آن که بی‌اعتنا از کنار آن‌ها بگذرند تا موجبات تسلّای خاطر دنیای متجدّد را با همه خطاهای اساسی آن و همه‌ی شرور متعاقب بر این خطاها فراهم کنند؟

چالش دیگر برای جهان اسلام که فقط از جنگ دوّم جهانی به بعد، وارد صحنه شده است مجموعه‌ی کاملی از جنبش‌های فکری و روی‌کردها[ی فلسفی] است که ذیل عنوان اگزیستانسیالیسم با پیوندی نه چندان مستحکم گرد آمده‌اند. این چالش یکی از آخرین امواج تفکّر غربی است که پس از گونه‌های مختلف پوزیتیویسم به مسلمانان رسیده است. اگزیستانسیالیسم شاخه‌های بسیاری دارد: از ***فلسفه‌ی اگزیستانس***

---

1 - noumenal world

فیلسوفان آلمانی گرفته تا فلسفه‌ی خداباورانه‌ی گابریل مارسل[۱] و بالاخره تا افکار لاادری‌گرا و الحادی سارتر[۲] و پیروان او. این نوع فلسفه که در ابتدای این قرن در قارّه‌ی اروپا بسط و گسترش یافت، هنوز در قارّه‌ی اروپا حائز اهمّیّت است. هرچند اگزیستانسیالیسم و بسیاری از فلسفه‌های پسامتجدّد که از پی آن آمده‌اند، تاکنون تأثیری جدّی بر دنیای اسلام نداشته‌اند، ولی طیّ چند دهه، تأثیر آن‌ها که می‌توان به‌طور قطع آن را تأثیری منفی دانست آشکار شده است. چنین تأثیری باز هم از طریق هنر و به‌طور مستقیم‌تر از طریق آثار فلسفی محض، در مورد برخی مسلمانان علاقه‌مند به فلسفه و حیات فکری صورت گرفته است. شیوع اگزیستانسیالیسم به‌خصوص در حال و هوای لاادری‌گرانه‌ی آن، روی‌کردی مابعدالطبیعه‌ستیزانه دارد و به‌علاوه، این نحله خطری غافل‌گیر کننده برای حیات فکری اسلام است؛ زیرا بیش‌تر تفکّرات این نحله وجود مطلق به معنای سنّتی کلمه را که در بطن همه‌ی فلسفه‌ی اسلامی قرار دارد به دست فراموشی سپرده‌اند.

به‌علاوه، در برخی از نواحی، گرایش‌هایی نسبت به تفسیر خود فلسفه‌ی اسلامی در پرتو طرز تفکّرات غربی که آخرینشان مکاتب پدیدارشناختی و نیز اگزیستانسیالیستی است، وجود دارد. «روشن‌فکران» مسلمان مسؤول مستقیم این **بدعت** خطرناک‌اند، و شگفت این که این **بدعت** کورکورانه‌ترین و نابخردانه‌ترین نوع **تقلید** است. اگر چنین تفسیری دوام بیاورد، به بهای بسیار گزافِ از دست رفتن نسل جدید مسلمانان تمام خواهد شد. امروزه، در جای‌جای کشورهای اسلامی می‌بینیم افراد از طریق منابع غربی، مطالبی را درباره‌ی گذشته‌ی فکری و فلسفی خویش

---

۱ - Gabriel Marcel، (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳) فیلسوف اگزیستانسیالیست فرانسوی.

۲ - Jean-Paul Sartre، (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) فیلسوف فرانسوی.

فرا می‌گیرند که البتّه ممکن است بسیاری از این منابع حاوی اطّلاعات مفیدی بوده و از منظر دانش‌پژوهی ارزشمند باشند، ولی تقریباً همه‌ی آن‌ها الزاماً از منظری غیراسلامی تألیف شده‌اند. در حوزه‌ی فکر و فلسفه به وسیع‌ترین معنای آن، کشورهایی که از زبان انگلیسی یا فرانسه به عنوان وسیله‌ی آموزشی در دانشگاه‌های خود استفاده می‌کنند، بیش‌تر از دیگران به این بلیّه گرفتارند؛ یعنی کشورهایی مانند پاکستان، بخش‌های مسلمان‌نشین هند، مالزی و نیجریه یا مغرب اسلامی مانند مراکش و تونس. یقیناً، با همه‌ی حرف و حدیثی که از استعمارستیزی می‌رود، برای مسلمانان، غلبه بر بدترین نوع ممکن استعمار ــ یعنی استعمار فکری ــ و تلاش برای تشخیص و مطالعه‌ی فرهنگ خاصّ خود مسلمانان، به‌خصوص اساس فکری و معنوی آن از منظر اسلامی، بسیار به تعویق افتاده است. حتّی اگر خدای ناخواسته، برخی از مسلمانان بخواهند یکی از ابعاد میراث فکری خود را نفی کنند، قبل از هر چیز باید آن میراث را بشناسند. هم قبول چیزی و هم ردِّ آن، هر دو باید مبتنی بر علم باشد و عذر و بهانه‌ای برای جهالت وجود ندارد، و این صَرف‌نظر از هر سمت و سویی است که بخواهیم در پیش بگیریم. نمی‌توانیم چیزی را که بدان علم نداریم، نفی کنیم، کما این که نمی‌توان چیزی را بدون علم حقیقی به آن، به‌طور عمقی پذیرفت. به‌علاوه، کسی نمی‌تواند چیزی را که ندارد، دور بیندازد. این حقیقتی بسیار ساده است، ولی امروزه بسیار از نظر دور مانده است.

چند سال پیش یکی از اساتید مشهور نحله‌ی ذن از یکی از دانشگاه‌های بزرگ غرب دیداری داشت. پس از سخنرانی او درباره‌ی نحله‌ی ذن، یکی از دانشجویان کارشناسی پرسید «آیا اساتید ذن فکر نمی‌کنند که صحیفه‌های بودایی را باید به آتش کشید و تمثال‌های بودا را

دور افکند؟» استاد تبسّمی کرد و پاسخ داد «آری، ولی شما فقط می‌توانید صحیفه‌ای را بسوزانید و تصویری را دور بیفکنید که آن را داشته باشید.» پاسخی بسیار عمیق بود. منظور استاد این بود که شما فقط در صورتی می‌توانید از ساحت ظاهری دین فراتر بروید که به آن ساحت ظاهر عمل کرده و به تبع آن، به معنای باطنی‌اش راه یافته و از حدّ صور ظاهری آن در گذشته باشید. کسی که به ساحت ظاهر عمل نکرده است، اصلاً نمی‌تواند امیدی به فراتر رفتن از آن داشته باشد. او صرفاً به مرتبه‌ی پایین سقوط می‌کند و به‌غلط سقوطش را به معنای تعالی جستن از صورت‌های ظاهری می‌گیرد. همین معنا در سطح دیگری در مورد میراث فکری سنّتی انسان صدق می‌کند. وقتی تنسیق‌های حکیمان گذشته را حتّی نفهمیده‌ایم، نمی‌توانیم از حدّ آن‌ها فراتر برویم. کسی که در این راه می‌کوشد، در حقیقت، جهالت و «لاقیدی» رقّت‌انگیز خویش و «آزادی» ظاهری خویش از قواعد فکری سنّتی، یعنی جهالتی راکه به واقع، بدترین نوع محبوس ماندن در چارچوب محدودیّت‌های طبیعت خود فرد است، به‌غلط آزادی حقیقی می‌انگارد؛ آزادی حقیقی که فقط به یُمن افق‌های محدودیّت‌ناپذیر عالم روح مطلق به آدمی وصال می‌دهد و فقط از طریق محملی که دین و آموزه‌های ذوقی‌اش در اختیار می‌نهند به حصول می‌پیوندد.

مسلمانان معاصر باید چندان واقع‌بین باشند که بدانند باید هر سیری در هر جهت را از همان جایی شروع کنند که فی‌الحال در آن قرار دارند. ضرب‌المثلی معروف می‌گوید «سفر هزار مایلی با یک گام واحد آغاز می‌شود». حال این قدمِ اوّل لاجرم باید از همان جایی برداشته شود که شخص در آن قرارگرفته است و این سخن در ساحت فرهنگ و معنویّت همان‌قدر صدق می‌کند که در عرصه‌ی فیزیک و طبیعت. جهان اسلام به

هر سمت و سویی که حرکت کند، باید از همان واقعیّت سنّت اسلامی و از موقعیّت واقعی خود، و نه موقعیّت خیالی‌اش آغاز کند. کسانی که به این واقعیّت بی‌توجّه باشند، به واقع، هرگز سفر ثمربخشی نخواهند داشت. آن‌ها فقط فکر می‌کنند که مشغول سیر و سفراند. یک «روشن‌فکر» ایرانی یا پاکستانی یا عرب که می‌خواهد رهبر فکری امّت اسلامی باشد، اگر بخواهد یک روشن‌فکر منشأ اثر و نه جدا افتاده از مابقی جامعه‌ی اسلامی باشد، باید به‌خاطر بیاورد که او کیست. هر قدر هم که سخت بکوشد تا کنج لاهور یا تهران یا قاهره را به محیط آکسفورد یا سوربن مربوط کند، بالأخره در این راه توفیقی حاصل نخواهد کرد. آن به اصطلاح روشن‌فکران مسلمان، البتّه آن روشن‌فکران غرب‌زده که می‌نالند از این که جامعه‌ی اسلامی آنان را درک نمی‌کند و قدرشان را نمی‌شناسد، توجّه ندارند که این خودِ آن‌ها هستند که قدر فرهنگ و جامعه‌ی خویش را نمی‌شناسند و آن را درک نمی‌کنند و بنابراین، مطرود اجتماع خود واقع می‌شوند. این طرد به واقع نشانه‌ی حیات است؛ یعنی دلیلی بر آن است که فرهنگ اسلامی هنوز حیات دارد.

تا آن‌جا که به فلسفه مربوط است، کشورهایی که زبان مورد استفاده‌ی آن‌ها برای آموزش دانشگاهی، زبان‌های اسلامی است، حال و روز بهتری دارند؛ به‌خصوص در ایران که در این دیار هنوز فلسفه‌ی اسلامی یک سنّت زنده است و به‌آسانی نمی‌توان هیچ چیز به نام فلسفه بر زبان آورد، بی آن که از سوی نخبگان فکری سنّتی به‌طور جدّی مورد معارضه قرار گیرد. ولی حتّی این بخش از جهان اسلام نیز از مطالعات تحقیرآمیز و انفعالی تفکّر اسلامی از منظر فلسفه‌ی غربی به‌طور کامل در امان نبوده است؛ هرچند به نسبت، بنا به دو دلیل فوق‌الذکر، یعنی مرز و موانع زبانی و سنّت زنده‌ی فلسفه‌ی اسلامی، نفوذ فلسفه‌ی غربی در این دیار کم‌تر

بوده است. در این خصوص، جالب‌توجّه است که تأثیر دو اثر فلسفی اقبال: یکی ***رشد مابعدالطبیعه در ایران*** و دیگری ***احیای تفکّر دینی در اسلام*** را وقتی به زبان اصلی [= اردو] منتشر شدند با تأثیر انتشار ترجمه فارسی آن‌ها در ایران مقایسه کنیم.

در عین حال، حتّی در سرزمین‌هایی هم که از زبان‌های اسلامی استفاده می‌کنند، کتاب‌هایی درباره‌ی فلسفه به زبان‌هایی مانند فارسی و به‌خصوص عربی، از منظری بیگانه با منظر اسلامی منتشر می‌شود و عناوینی مانند ***فلسفتنا***، ***فلسفه‌ی ما***، بر خود دارند، چنان گویی فلسفه به عنوان رؤیت حقیقت یا طلب حکمت یا ***سوفیا***، اصولاً می‌تواند «ازآنِ ما و یا مِلکِ ما» باشد.(18) هیچ فیلسوف سنّتی عرب یا ایرانی اصولاً چنین تعبیری به کار نبرده است. برای مسلمانانی که در فلسفه‌ی اسلامی تربیت یافته‌اند، فلسفه همیشه ***الفلسفة یا الحکمة***، «مطلق فلسفه» بوده است؛ یعنی نوعی رؤیت حقیقت که از مرتبه‌ی فردی فراتر می‌رود و از خود حقّ (***الحق***) مأخوذ است. نفسِ پیدایش مفاهیم و اصطلاحاتی مانند «فلسفه‌ی ما» یا «فکر من» در خود زبان‌های اسلامی میزان فاصله گرفتن از هنجار اسلامی سنّتی را نشان می‌دهد. در مقابلِ چنین خطاهایی است که باید سلاح آموزه‌های سنّتی مندرج در خزانه‌ی عظیم تفکّر اسلامی را به کار بست و پاسخ‌هایی برگرفته از این منابع تمهید کرد، پیش از آن که افول دیگری برای حیات فکری اسلامی روی بدهد.

بازگردیم به مسأله‌ی اگزیستانسیالیسم و فلسفه‌ی اسلامی سنّتی در ایران. باید به‌خاطر داشت که از آن‌جاکه نوع فلسفه‌ی سنّتی باقی و موجود در این دیار، بر ***اصالت وجود*** مبتنی است و خودْ آن را ***فلسفة الوجود*** می‌نامند (که برخی به‌غلط آن را به «*existentialism*» ترجمه کرده‌اند)، اگزیستانسیالیسم از نوع اروپایی آن با مقاومتِ سخت محافل سنّتی مواجه

شده است. به واقع، همه‌ی دانش‌آموختگان فلسفه‌ی اسلامی از فلسفه‌ی ابن‌سینا و سهروردی گرفته تا فلسفه‌ی شارح بزرگ مابعدالطبیعه‌ی وجود، یعنی صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، به‌آسانی شکاف عمیقی را که «فلسفه‌ی وجود» اسلامی را از اگزیستانسالیسم متجدّد جدا می‌سازد، تشخیص می‌دهند؛ اگزیستانسیالیسم متجدّد که حتّی به لحاظ آن ابعاد و جوانبی که عمیق‌ترین ابعاد آن به نظر می‌رسند، فقط می‌تواند به نحوی جسته و گریخته، به برخی از تعالیم مقدّماتی که شکل تمام و کمال آن‌ها در مابعدالطبیعه‌ی سنّتی آمده است دسترسی داشته باشد. هانری کربن تنها دانشمند غربی است که تا حدودی این مرحله‌ی اخیر فلسفه‌ی اسلامی را در جهان غرب تشریح و تبیین کرده است. او در مقدّمه‌ی مفصّل خویش به زبان فرانسه بر تصحیح و ترجمه‌ی ***کتاب المشاعر*** صدرالدین شیرازی با عنوان *Le livre des pénétrations métaphysiques*، تفاوتِ میان فلسفه‌ی اسلامی و اگزیستانسیالیسم و تصحیح و ترمیم‌هایی را که با استفاده از فلسفه‌ی اسلامی در حقّ اگزیستانسیالیسم صورت می‌توان داد نشان داده است.(19) جالب‌توجّه این که از قضای روزگار اوّلین پیوند سارتر با اگزیستانسیالیسم از طریق ترجمه‌ی (فرانسه‌ی) کربن از ***وجود و زمان***[1] هایدگر بود و حال آن که خود کربن از این طرز تفکّر روی گرداند و به دریای «شرق نور» سهروردی و به «فلسفه‌ی وجود» نورانی صدرالدین شیرازی روی آورد.

آخرین مسأله که البتّه مسأله‌ای مبرم و اساسی است و باید بدان پرداخت، همین بحران زیست‌محیطی است که تمدّن جدید آن را ایجاد کرده است، ولی در همه جا، نفسِ حیات انسان‌ها، و البتّه از آن جمله مسلمانان دنیای اسلامی را به چالش می‌خواند. همه‌ی آشنایان به شرایط

---

1 - *Sein und Zeit*

دنیای متجدّد می‌دانند که فوری و فوتی‌ترین مسأله‌ی این دنیا لااقلّ در سطح مادی، بحران بوم‌شناختی، یعنی به هم ریختن تعادل میان انسان و محیط طبیعی او است. اسلام و علوم اسلامی، همان‌طور که در بالا گذشت، پیامی فوری و به موقع دارند که حتّی‌الامکان می‌تواند به حلّ این معارضه‌ی اساسی که متوجّه کلّ جهان است کمک کند. امّا متأسّفانه این پیام تا همین اواخر کم‌تر مورد توجّه خود مسلمانان متجدّد قرار گرفته است.

می‌دانیم که مسلمانان با اشتیاق بسیار به فراگیری علوم طبیعی مانند نجوم، طبیعیّات و طبّ روی آوردند و در پیشرفت این علوم، تأثیرهای عظیمی بر جای نهادند، بی‌آن که تعادل آن علوم و هماهنگی آن‌ها با طبیعت از دست برود. علوم طبیعیِ آن‌ها همیشه در چارچوب «فلسفه‌ی طبیعت» که با ساختار کلّی عالم از منظر اسلامی هماهنگ بود شکل می‌گرفت. در پس‌زمینه‌ی علم اسلامی، نوعی فلسفه‌ی راستین طبیعت قرار گرفته است که اگر آفتابی شود و به زبان دنیای معاصر به بیان آید، می‌تواند جای‌گزین فلسفه‌ی طبیعی دروغین دوران کنونی شود؛ زیرا همین فلسفه‌ی طبیعی دوران کنونی همراه با فقدان درک و فهم مابعدالطبیعی اصول اوّلیّه، عمدتاً باعث و بانی بحران کنونی در ارتباط انسان با طبیعت است.[20]

متأسّفانه، میراث علوم طبیعی اسلام بسیار به‌ندرت مورد مطالعه‌ی خود مسلمانان قرار گرفته و اگر هم کسانی به چنین مطالعه‌ای اقدام کرده باشند، در این‌جا نیز مطالعه‌ی آن‌ها بر نوعی احساس حقارت مبتنی بوده است که در اثر آن، صاحبان چنین تحقیقاتی به‌ناچار سعی کرده‌اند اثبات کنند که مسلمانان در اکتشافات علمی بر غربیان فضل تقدّم دارند و بنابراین، در دستاوردهای فرهنگی خود عقب‌تر از جهان غرب نیستند.

به‌ندرت این میراث علمی ارجمند مسلمانان را روشی بدیل، علمی و دارای شأن [عِلم] طبیعی دانسته‌اند که توانسته است از تأثیر فاجعه‌باری که علم متجدّد و کاربردهای آن از طریق فن‌آوری برای آدمی داشته‌اند احتراز کند و الحقّ که احتراز هم کرده است. مسلمانانِ با بصیرت فقط باید بسیار خرسند باشند که این مسلمانان نبودند که انقلاب علمی قرن نوزدهم را ایجاد کردند انقلابی که پیامد منطقی آن را امروز شاهدیم. دانشمندان و متفکّران مسلمان باید فلسفه‌ی طبیعت مندرج در علوم اسلامی را جانی تازه ببخشند و به مطالعه‌ی خود این علوم بپردازند.

بدین‌سان، غایت پیشنهادی، بسیار متفاوت با هدف این همه مسلمانان متجدّدی است که به خود می‌بالند از این که اسلام راه دوران رنسانس را هموار ساخته است. آن‌ها استدلال می‌کنند که چون رنسانس حادثه‌ای عظیم در تاریخ بود و چون فرهنگ اسلامی به ایجاد رنسانس کمک کرد، پس فرهنگ اسلامی باید ارزشمند باشد. این استدلال، استدلالی نامعقول است و به این واقعیّت کاملاً بی‌اعتنا است که مصائبی که امروز بر جهان می‌گذرد، معلولِ مراحلی است که جهان غرب غالباً طیّ دوران رنسانس طیّ کرده است؛ دورانی که انسانِ غربی تا حدّ زیادی علیه دین خداداد خویش سر به شورش برداشت.

مسلمانان باید شاکر باشند از این که علیه عالم بالا نشوریده‌اند و در آن انسان‌مداریِ معناستیزی که اینک به دنیایی دونِ شأنِ بشریّت انجامیده است سهمی ندارند. کاری که در واقع، اسلام انجام داد، جلوگیری از شورش فردگرایانه علیه عالم بالا، یعنی همان جلوه‌های روح پرومته‌ای و تیتانی بود که به‌وضوحِ تمام در هنر دوره‌ی رنسانس برملا شده است و با روح اسلام که بر تسلیم به خدا مبتنی است تعارض تامّ دارد. درست است که علم و فرهنگ اسلامی یکی از عوامل پیدایش رنسانس در جهان غرب

بود، ولی عناصر اسلامی در این‌جا فقط بعد از آنی مورد استفاده قرار گرفتند که از ماهیّت اسلامی خود منفکّ شدند و از نظامی کلّی که فقط در آن می‌توانستند معنا و مفاد کامل خود را واجد باشند جدا افتادند.

مسلمانان ابتدا باید تحقیقات مربوط به علوم اسلامی را حیاتی تازه ببخشند، تا به جوانان مسلمانی که بسیاری از آن‌ها تمایل دارند بعد از آموختن اوّلین فرمول‌های علم جبر، دست از دعا و نیایش بکشند، نشان دهند که طیّ قرون بسیار، مسلمانان همین علوم و از جمله بخش اعظم علوم ریاضی دبیرستان‌های امروز را فرا می‌گرفتند و در عین حال، مسلمانانی متدیّن باقی می‌ماندند. و ثانیاً باید هماهنگی مبنایی علوم اسلامی با خدا و نظامات طبیعی و بشری با فلسفه، الاهیّات و ریاضیات را روشن سازند؛ همان هماهنگی که پیوندی وثیق با فلسفه‌ی طبیعت فوق‌الذکر دارد. شاه‌کارهای عظیم علم اسلامی مانند آثار ابن‌سینا، بیرونی، خیّام و نصیرالدین طوسی، همه را می‌توان با نگاه به این هر دو غایت مورد استفاده قرار داد.

در پایان، یک بار دیگر قاطعانه می‌گویم که برای حفظ اسلام و تمدّن اسلامی باید دفاعی آگاهانه و عقلانی از سنّت اسلامی صورت بگیرد. به‌علاوه، باید به نقّادی فکری کاملی از دنیای اسلام و کمبودهای آن مبادرت کرد. مسلمانان در صورت گام نهادن در همان مسیر غربیان، هیچ امیدی نمی‌توانند داشت، جز این که به همان بن‌بست غربیان، یا حتّی به دلیل آهنگ سریع تغییرات دنیای امروز، به بن‌بستی بدتر از آن برسند. روشن‌فکران مسلمانان باید با همه‌ی چالش‌های یاد شده و بسیاری چالش‌های دیگر، با اعتماد به نفس مقابله کنند. آن‌ها باید از حالت احساس حقارت روان‌شناختی و فرهنگی دست بردارند. باید در صفوف خود قرابت و وحدتی ایجاد کنند و به‌علاوه، نیروهای خود را با دیگر

سنّت‌های بزرگ آسیا متّحد سازند تا نه فقط از حالت تدافعی بیرون بیایند، بلکه حالتی تهاجمی به خود بگیرند و از خزانه‌ی حکمت خداداد خویش دارویی فراهم کنند که تنها همین می‌توانند خطرناک‌ترین بیماری دنیای متجدّد را درمان کند و آن را از تنگنای کنونی‌اش رهایی بخشد، که البتّه این همه مشروط به آن است که بیمار نیز به درمانِ لازم تن دهد. ولی حتّی اگر بدبینانه‌ترین نگاه را به وضعیّت کنونی داشته باشیم و معتقد باشیم که هیچ چیز قابل نجات نیست، بیان حقیقت خود ارجمندترین کار است و تأثیر آن بسیار فراتر از آنی است که معمولاً می‌توان تصوّر کرد. بنابراین، باید حقیقت را گفت و از هر جبهه‌ای که اسلام مورد معارضه قرار می‌گیرد، به دفاع فکری از آن برخاست. نتیجه دست خداست. قرآن می‌فرماید: «جَاءَ ٱلْحَقُّ وَ زَهَقَ ٱلْبَاطِلُ، إِنَّ ٱلْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً»، (اسراء، ۸۱).

پی‌نوشت‌های فصل ۱۱

۱ ـ امّا باید گفت به دلیل همین انحطاط سریع جامعه‌ی غربی طیّ دو قرن گذشته، برخی از جوانان مسلمان که دنیای غرب را در سطح «فکری» تجربه کرده‌اند، بسیار کم‌تر از قبل شیفته‌ی آنند و در واقع، شروع به نقد آن کرده‌اند. لیکن در میان این گروه، تعداد کسانی که در قالب تفکّر اسلامی تفکّر کنند، نسبتاً محدود است، مگر شاید در ایران که از سال ۱۹۷۹ [۱۳۷۵] به بعد در بسیاری از دانشگاه‌ها، مسأله‌ی نقّادی اسلامی نسبت به تفکّر غرب متجدّد مطرح شده است. در دیگر کشورهای اسلامی، مانند مصر، ترکیه، پاکستان، مالزی و اندونزی نیز هستند دانشجویانی که در قالب تفکّر اسلامی به نقد تجدّدگرایی بپردازند، ولی البتّه تعدادشان کم‌تر است. در چند کشور اسلامی، شماری دانشگاه اسلامی تأسیس شده است، ولی این دانشگاه‌ها هنوز در مرحله‌ی رشد و بالندگی قرار دارند و تاکنون هیچ نقد تکان دهنده‌ای از تجدّدگرایی در سطح فلسفی صورت نداده‌اند؛ هرچند که البتّه شماری آثار برجسته در عرصه‌ی فقه اسلامی، جامعه‌شناسی و اقتصاد، منتشر ساخته‌اند. بیش‌تر واکنش‌های صورت گرفته در مقابل تجدّدگرایی، واکنش عاطفی و سیاسی بوده است، نه واکنش فکری. در آثار مختلف مریم جمیله صفحات بسیاری را می‌بینیم که در آن‌ها مباحث اندیشمندانه‌ای درباره‌ی این موضوع و کلّ مواجهه‌ی اسلام و تمدّن غربی آمده است. به‌خصوص ر.ک. به اثر وی با عنوان:

Islam Versus the West, Lahore, Mohammad Yusuf Khan, 1968.

۲ ـ تعداد اندک‌شماری از علماء دینی متجدّد را نیز می‌باید در همین طبقه قرار داد. ر.ک. به: دابلیو .سی. اسمیت، *Islam in Modern History*، که در آن، سبک و سیاق این روی‌کرد تدافعی، در مورد کشور مصر مورد تحلیل قرارگرفته است.

۳ ـ این‌جاست که نهضت‌های متعصّب «بنیادگرا»، مانند نهضت سلفیّه و گرایش‌های متجدّدانه به هم می‌رسند.

4. See F. Schuon, "No Activity without Truth" *Studies in Comparative Religion*, Autumn 1969, pp. 194-203; also *The Sword of Gnosis*, pp. 27ff.

۵ ـ منظور ما این نیست که «غرب‌شناسان» مسلمان باید از تعصّبات و کوته‌بینی‌های شرق‌شناسان الگو بگیرند، بلکه منظور این است که باید غرب را از منظر اسلامی به بهترین صورت ممکن بشناسند، همان‌گونه که بهترین شرق‌شناسان نیز در مقامِ شناخت شرق، هرچند بر اساس مبانی غربی چنین کرده‌اند. البتّه به دلیل ماهیّت سنّت‌ستیزانه‌ی غرب متجدّد، چنین مبنایی در بحث پیرامون تعالیم دینی و مابعدالطبیعی سنّت‌های شرقی، کفایت لازم را نداشته است، ولی این خود مسأله‌ی دیگری است که به مقایسه‌ی کنونی مربوط نمی‌شود.

6. See S. H. Nasr, *Islamic Studies*, chap. 8.

7. See S. H. Nasr, *Man and Nature*, pp. 93ff.

در زمان انتشار این کتاب، یعنی در سال ۱۹۶۶ که صاحب این قلم بحران زیست‌محیطی را (که در آن موقع، بحران بوم‌شناختی نامیده می‌شد)، پیش‌بینی کرد، آثار مسلمانان دیگر درباره‌ی این موضوع، تا دهه‌ی ۱۹۹۰ به حدّ قابل‌توجّهی نرسیده بود.

۸ ـ تا آن‌جا که به سوسیالیسم در شکل غیرمارکسیستی آن مربوط است، و تا زمان فروپاشی کمونیسم در شکل «سوسیالیسم اسلامی»، «سوسیالیسم عربی» و غیره، مقبولیّت بسیار داشت، معمولاً سوسیالیسم اسم بی‌مسمّایی برای عدالت اجتماعی است و در بسیاری از محافل، بی‌هیچ‌گونه تحلیلی از معنای واقعی‌اش پذیرفته شده بود؛ و دلیل این امر نیز یا مصلحت سیاسی بود یا صِرف متجدّد و مترقّی جلوه کردن آن. ر. ک. به:

A. K. Brohi, *Islam in the Modern World*, London, United Publisher, 1975.

۹ ـ یک استثنا در این مورد، اثر پنج جلدی *اصول فلسفه* و روش رئالیسم به قلم علّامه سیّد محمّدحسین طباطبایی، یکی از ارجمندترین اساتید فلسفه‌ی اسلامی سنّتی در ایران، همراه با شرح و تعلیقات مرتضی مطهّری است. تا آن‌جا که صاحب این قلم می‌داند، اثر فوق تنها اثر جامع و دارای ماهیّت اسلامی است که سعی دارد از منظری فلسفی و با استفاده از فلسفه‌ی اسلامی سنّتی و به‌خصوص مکتب ملاصدرا، به ماتریالیسم دیالکتیک پاسخ دهد. دانشمند عراقی و فیلسوف سنّتی، سیّد محمّدباقر صدر نیز درباره‌ی این موضوع، ولی نه با همین جامعیّت [در کتاب *فلسفتنا*] قلم زده است.

۱۰ ـ ر.ک. به فصل اوّل همین کتاب، پی‌نوشت شماره‌ی (۷).

11. See For example, A. Leroi-Gourhan, *Gesture and Speach*, trans. A. B. Berger, Cambridge, M. I. T. Press, 1993; J. Servier, *L'homme et l'nvisible*, E. Zolla (ed.), *Eterminá et storia. I valori permanenti nel divenire storico*; and G. Durand "Defiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident,".

حتّی یک مرجع دانشگاهی مانند لویی اشتراوس، بنیان‌گذار ساختارگرایی گفته است سرویر، در عین ارائه شواهد علمی بسیار زیادی علیه عقیده به تکامل انسان، تکامل‌گرایان متجدّد را به این بیان مورد انتقاد قرار می‌دهد: «بهتر این است که بگوییم تکامل‌گرایی مادّی، دینی بسیار مطلوب برای ایمان و کم‌تر مطلوب عقل است. داروین از «عینک‌های تیره الاهی‌دانان» سخن به میان آورَد و این تعبیر، تعبیری خوش‌اقبال بوده است. امّا آخرین عینک‌های تیره برازنده‌بینی تکامل‌گرایان است» Servier, *op. Cit.*, p. 9.

۱۲ ـ باید گفت خوشبختانه در اسلام تاکنون شخصیّتی به عنوانِ نماینده‌ی «دین تکاملی» وجود نداشته است که از همان میزان تأثیر و نفوذی برخوردار باشد که نمونه‌اش را در آیین هندو و مسیحیّت می‌توان دید. در این دو آیین مردانی مانند سری آروبیندو (Sri Aurobindo)، تیار دو شاردن (Teilhard de Chardin) حامیان بی‌شماری را پیرامون خویش گرد آورده‌اند. تعالیم مابعدالطبیعی اسلام که بر اثبات مبدأ الاهی مبتنی‌اند، تا به اکنون نیرومندتر از آن بوده‌اند که به چنین انحرافی اجازه دهند تا تأثیری وسیع از خود بر جای بگذارد.

13. See Abû Bakr Sirâj ed-Dîn, "The Islamic and Christian

Conception of the March of Time," *Islamic Quarterly*, 1954, vol.I, pp. 229-235.

صاحب این قلم درباره‌ی امکان مابعدالطبیعی تکامل، در **معرفت و معنویّت**، [ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی]، فصل هفتم، به‌تفصیل بحث کرده است.

14. See Lord Northbourne, *Looking Back on Progress*, London, Perennial Books, 1970.

ر. ک. به مارتین لینگز، **باورهای کهن و خرافه‌های جدید**، ترجمه کامبیز گوتن، انتشارات حکمت، و هم‌چنین:

F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*.

15. See W. N. Perry, "The Revolt against Moses" *Studies in Comparation Religion*, Spring, 1966 pp. 103-119; F.Schuon "The Psychological Imposture" ibid, pp. 98-102.

و هم‌چنین ر. ک. به رنه گنون، **سیطره کمیّت و علائم آخر زمان** [ترجمه‌ی علی محمّد کاردان]، فصل بیست و چهارم.

تا آن‌جا که به یونگ مربوط است، تأثیر او حتّی می‌تواند خطرناک‌تر از تأثیر فروید باشد؛ دقیقاً از این جهت که او بیش‌تر درباره‌ی رمزهای سنّتی، ولی از منظری روان‌شناختی و نه از منظری روحانی بحث می‌کند. ر. ک. به:

T. Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, chapter 2, pp. 45ff.

۱۶ ـ درباره‌ی اهمّیّت خلأ در هنر اسلامی، ر. ک. به:

T. Burkhardt, *Mirror of the Intellect*, chapter 22, pp. 231ff.

و نیز نصر، «اهمیّت فضای خالی در هنر اسلامی» در **هنر و معنویّت اسلامی**، ص ۱۷۹ به بعد.

17. S. H. Nasr, *Islamic Life and thought*, Chapters 11 and 12, pp. 124ff.

۱۸ ـ ر. ک. به ملّاصدرا، **کتاب المشاعر**، فصل پنجم، مقدّمه‌ی این کتاب به قلم هانری کربن به زبان فرانسه. نیز ر. ک. به:

T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistie Studies, 1971.

در این کتاب، تحلیلی عمیق از وجودشناسی اسلامی آمده است؛ هرچند که در

فصل دوّم در مورد تطبیق این وجودشناسی با اگزیستانسیالیسم، مقایسه‌هایی صورت گرفته که قبول آن‌ها برای صاحب این قلم دشوار است. صاحب این قلم نیز در کتاب ***صدرالمتألّهین شیرازی و حکمت متعالیه*** [که اخیراً توسّط ناشر همین اثر منتشر شده است] درباره‌ی این موضوع بحث کرده است.

۱۹ ـ ر. ک. به سیّد حسین نصر، ***علم تمدّن در اسلام***، [ترجمه‌ی احمد آرام] و فصل دوّم ***انسان و طبیعت*** [ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی].

بخش پنجم

پس‌گفتار

فصل ۱۲

اسلام در طلیعه‌ی هزاره‌ی جدید مسیحی

در آغاز این فصل باید بگویم برخلاف آن‌چه در مورد مسیحیّت یا لااقلّ بسیاری از مسیحیان مشهود است، سال دوهزار به خودی خود هیچ‌گونه اهمّیّت هزاره‌ای یا معادشناختی برای اسلام ندارد، و برای مسلمانان به معنای سرآغاز قهریِ یک دوران نوین نیست، حتّی به آن معنا که بسیاری از دنیاگرایان جهان غرب در ذهن دارند؛ دنیاگرایانی که دیگر افکار و عقاید هزاره‌ای مسیحی را نمی‌پذیرند. تا آن‌جا که به انتظارهای معادشناختی مربوط است، مسلمانان ظهور مهدی (ع) را انتظار می‌برند که زمینه را برای رجعت مسیح و نه ظهور مستقیم او فراهم می‌کند؛ هرچند که آن‌ها نیز همانند مسیحیان سنّتی منتظر رجعت او هستند. در واقع، برخی از مسلمانان به **حدیث** معمّاگونه‌ای از پیامبر اسلام (ص) استناد می‌کنند که فرمود: «زندگی امّت من یک روز و نصفی خواهد بود» و بر مبنای این آیه‌ی قرآن که روز پروردگار هزار سال است، آن را به معنای یک هزار و پانصد سال می‌گیرند. به‌علاوه، در آغاز این گفتار باید افزود که مهدویّت و انتظارِ ظهور کاملاً قریب‌الوقوع مهدی در بسیاری از محافل

جهان اسلامِ امروز شایع و رایج و حائز اهمّیّت بسیار است، ولی در این‌جا قصد بحث درباره‌ی آن را نداریم و فقط می‌خواستیم اشاره‌ای به وجود چنین اعتقادی داشته باشیم. در عوض، از عدد ۲۰۰ که مرتبط با تولّد مسیح است، تا آن‌جا که به عالَم اسلامی مربوط می‌شود، بیش‌تر به سبکی علامت‌وار یاد خواهیم کرد و جوانب مختلف ایمان، عمل، تعالیم، حیات فکری و تمدّن اسلام را در آستانه‌ی ورودمان به دورانی که، هم برای غربیان مسیحی و هم غربیان دنیاگرا سرآغاز قرنی نوین و هزاره‌ای نوین است مورد بحث قرار خواهیم داد.

پیش از بحث درباره‌ی هر موضوع دیگر، باید توجّه داشت که عنصر ایمان در اسلام، و عمل به اصول آن در میان اکثریّت وسیعی از مسلمانان کماکان بسیار نیرومند است و اگر در دهه‌های اخیرِ قرن بیستم در میان طبقات متجدّد و نیز در میان ملّت‌هایی مانند فلسطین، بوسنی، چچن و کوزوو که در این سال‌ها مصائب بسیار دیده‌اند، چیزی تقویت شده باشد همان عنصر ایمان است. معمولاً پیروان ادیان مختلف را به صورت کمّی شمارش می‌کنند و مثلاً می‌گویند حدود پنجاه میلیون مسیحی در فرانسه و پنجاه و پنج میلیون مسلمان در مصر وجود دارد. ولی این قبیل گزارش‌ها مسأله‌ی میزان التزام و پای‌بندی افراد به ایمان خویش را مخفی می‌دارد. کافی است از یک مسجد بزرگ در قاهره، مانند مسجد سیّدنا حسین و یک کلیسای بزرگ در پاریس، مانند کلیسای قدّیس سولپیس[1] دیدار کنیم، تا تفاوتی را که در این مقطع از تاریخ موجود است به‌عیان ببینیم. نمی‌خواهم بگویم تعداد بی‌شمار مسیحی مخلص در خارج از اروپا و بسیاری مسیحی مخلص در خود اروپا وجود ندارد، بلکه، این تفاوت را برای آن مطرح کردم که بگویم نباید کسانی که فقط با موقعیّت مسیحیّت و

1 - St. Sulpice

یهودیّت در جوامع سکولار غربی آشنایی دارند، درباره‌ی نقش و جایگاه اسلام در جهان اسلام همان داوری را داشته باشند. حضور ایمان و پیروی از دستورات دین، به‌خصوص اعمال عبادی (*عبادات*) در اسلام که بیش‌تر باید آن را با عمل به مسیحیّت در دوران پیش از تجدّد جهان غرب و نه دوران کنونی آن قیاس کرد، لزوماً تداوم خواهد یافت و هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که لااقلّ در آینده‌ی نزدیک نیروهای دنیاگر بتوانند بر ایمان و عبادت مسلمانان همان تأثیری را داشته باشند که بر ایمان و عمل به مسیحیّت در اروپا طیّ چند قرن گذشته و به‌خصوص در دوران اخیر داشته‌اند. حال پس از بیان این مطلب، هم‌چنین لازم است که بگوییم در میان بسیاری از مسلمانان کیفیّت و ژرفای ایمان کاهش یافته و رؤیت آن محدود شده و به‌خصوص یافتن نور حقیقت دشوارتر شده است و بر طبق پیش‌گویی قرآن در خصوص دوران آخرالزمان، راه‌های دست‌یابی به حقیقت کم‌تر از قبل قابل دسترسی‌اند.

در حالی که ایمان به اسلام هم‌چنان نیرومند است و لاجرم کماکان در آینده‌ای قابل‌پیش‌بینی برای بیش‌تر مسلمانان این وضعیّت تداوم خواهد یافت، تمدّن اسلامی که بر مبنای وحی قرآنی و با تلفیق و ترکیب عوامل ماقبل اسلام در دیدگاه اسلامی ایجاد شده بود، به پیدایش یک فضای مادی و فکری کاملاً اسلامی کمک کرد که از قرن نوزدهم به بعد با گسترش استعمار و تجدّد در عالم اسلام، در معرض تهدید جدی قرار گرفت. از آن‌جا که اسلام یک راه و روش تمام و کمال زندگی است، تخریب بخش‌هایی از این تمدّن که نمونه‌ی آن در حوزه‌های آموزش و پرورش، فرهنگ، هنر، معماری و غیره مشهود است، لاجرم ماهیّت همه‌گیر این دین و میزان التزام مسلمانان به اصول فراگیر آن نیز از تأثیر این تخریب بی‌نصیب نمانده‌اند و بنابراین، می‌باید در هر برنامه‌ای که

درباره‌ی اسلام به عنوان یک دین به معنای محدود کلمه، در قرن آینده طرّاحی می‌شود، این تخریب نیز ملحوظ گردد. جالب توجّه این که علی‌رغم حضور رو به افزایش دنیاگرایی و تجدّد در عالم اسلام طیّ نیم قرن گذشته که همراه با استقلال صوری کشورهای اسلامی بوده است و نیز علی‌رغم ویرانی بیش‌تر فضای سنّتی زنده‌ی مسلمانان، هم‌اکنون تلاش‌هایی برای احیای خود تمدّن اسلامی نیز مشهود است. دعوت فعلی به گفتگوی تمدّن‌ها که در همین اواخر، ابتدا از ناحیه‌ی ایران مطرح گردید و به عنوان موضوع سازمان ملل متّحد برای سال ۲۰۰۱ پذیرفته شد، خود نشانگر تمایل مسلمانان به حفظ تمدّن متمایز خویش است، آن هم به‌رغم چالش‌های متعدّدی که چنین اقدامی در مواجهه‌اش با نیروهای برخوردار از قدرت دنیوی بسیار عظیم‌تر به همراه خواهد داشت. بنابراین، برای تفکّر درباره‌ی آینده اسلام، نه تنها باید درباره‌ی این دین، بلکه درباره‌ی عوامل تمدّن‌آفرینی[۱] آن هم که با ایمان ارتباط مستقیم دارند، بحث و گفتگو کرد. به‌علاوه بحث درباره‌ی چالش‌های فراروی اسلام را نیز نباید از نظر دور داشت. اسلام، هم به عنوان یک دین و هم به عنوان تمدّنی جهانی که از دریای آتلانتیک تا اقیانوس آرام و با حضوری هرچه پراهمّیّت‌تر به عنوان یک دین در اروپا و آمریکا گسترش یافته است.

برای فهم وضعیّت کنونی اسلام و بنابراین، محتمل‌ترین آینده‌ی بلافصل آن، باید به‌خاطر داشت که اسلام در محدوده‌ی همان چارچوب سیاسی ـ اجتماعی که در مورد مسیحیّت در جهان غرب مشهود است عمل نمی‌کند. در جهان غرب، از پایان قرون وسطی به بعد، در اثر نیروهایی که از درون جامعه‌ی اروپایی مسیحی آن روزگار و نه در نتیجه‌ی

---

1 - civilizational factor

سلطه و سیطره‌ی خارجی، سر بر آورده و بالیده‌اند، مسیحیّت هر چه بیش‌تر در حاشیه‌ی صحنه‌ی حیات عمومی و هم‌چنین در حاشیه‌ی صحنه‌ی فعّالیّت فکری قرار گرفته است. در مقابل، کشورهای اسلامی با استثنائات معدودی در این میان، مستقیم یا غیرمستقیم تحت سلطه و سیطره‌ی قدرت‌های استعماری خارجی قرار داشته‌اند، و این قدرت‌ها حتّی پس از بیرون رفتن از آن ممالک، طبقه‌ای سیاسی، هرچند بومی، با منظری شبیه به جهان‌بینی غربیان و متمایز با عقاید و جهان‌بینی رایج اکثریّت وسیعی از مردمی که به نام استقلال و ملّی‌گرایی بر آن‌ها حکومت می‌کردند بر جای نهادند. حتّی امروز نیز در بسیاری از این ممالک، تغییری در این وضعیّت ایجاد نشده است. در بسیاری از بخش‌های جهان اسلام، دین اسلام نه فقط از خارج، بلکه از ناحیه‌ی به اصطلاح «نخبگان حاکم» که بر قدرت غرب تکیه می‌کنند و بدون پشتیبانی غرب نمی‌توانند دیرزمانی دوام بیاورند، مورد معارضه قرار گرفته است. بدیهی است که این وضعیّت چالش بزرگی پیش روی اسلام می‌نهد؛ اسلامی که خصوصی شدن و درونی شدن دین را بر نمی‌تابد و آزادی آن را هم ندارد که بر مبنای ماهیّت و نبوغ خاص خودش به مسائلی که جهان متجدّد برایش مطرح می‌کند، خلّاقانه واکنش نشان دهد.

در این زمینه، مسأله‌ی قانون به‌خصوص حائز اهمّیّت است. همان‌طور که می‌دانیم اسلام دارای یک قانون مقدّس (شریعت) است که برای این دین همان قدر اساسی است که الاهیّات برای مسیحیّت. این قانون مقدّس یا شریعت ریشه در قرآن و احادیث و سنّت پیامبر (ص) دارد و دارای اصولی ثابت است و در عین حال، واقعیتی بالنده است؛ بسان درختی که ریشه‌هایش در دلِ زمین به نحوی استوار فرو رفته‌اند و شاخه‌هایش در فصول مختلف رشد می‌کنند. برای مسلمان سنّتی،

شریعت نشان‌گر تحقّق عینی اراده الاهی است و عمل به اسلام به معنای پیروی از **شریعت** است. باری، در بیش‌تر ممالک اسلامی، طیّ قرن نوزدهم، **شریعت** به نفع قانون‌نامه‌های اروپایی مختلف کنار نهاده شد و مسبّب آن نیز، یا قدرت‌های استعماری بودند یا خود مسلمانان متجدّدی که از افکار غربی در خصوص قانون دنیوی متأثّر بودند؛ افکاری که بر مقدّماتی کاملاً متفاوت با تصّور اسلامی که خدا را قانون‌گذار نهایی (شارع) می‌داند بنا شده بودند. فهم چنین دیدگاهی آسان است و در واقع، یهودیان راست‌کیش [= سنّتی] و در حوزه‌ی قوانین اخلاقی، مسیحیان نیز بر آن صحّه نهاده‌اند. ولی در نظر مسلمانان، **شریعت** نه فقط به قوانین اخلاقی، بلکه به قوانین یومیّه‌ی حاکم بر جامعه‌ی بشری نیز اهتمام دارد.

استقلال ظاهری کشورهای مسلمان پس از جنگ دوّم جهانی، امید بازگشت به عمل به **شریعت** اسلامی را در دل اکثریّت مسلمانان زنده کرد و وقتی این امید به تحقّق نپیوست و قوانین دنیویِ ترویج شده از سوی تجدّدگرایان نیز از بسیاری جهات به شکست انجامید، جنگ و جدالی در داخله‌ی جهان اسلام به راه افتاد. چنین تنشی میان دو گروه درگرفته است: در یک سو، «نخبگان حاکم» قرار دارند که مدافع تفسیری دنیوی از قانون‌اند و نهادهای سیاسی و اقتصادی مبتنی بر الگوهای اروپایی را می‌پسندند و در سوی دیگر، اکثریّت مسلمانانی قرار دارند که قوانین مشروع و نهادهای قانونی را اساساً به معنای **شریعت** و احکام مکمّل آن می‌گیرند؛ احکامی که فقها طیّ قرون آن‌ها را به عنوان قانون پذیرفته‌اند و مشروعیّت آن‌ها را **شریعت** تثبیت کرده است. گاهی این تنش به آشوب‌هایی چند و سرکوب آن‌ها و گاهی هم به شورش علنی و رویارویی [میان این دو گروه] منجر شده است که نمونه‌اش را طیّ دهه‌ی گذشته در مصر و الجزایر شاهد بودیم.

این تنش که یکی از جوانب عینی و شایع مواجهه‌ای عام‌تر میان اسلام سنّتی و تجدّد است، در دهه‌های اخیر به نهضت‌های سیاسی فعّالی منجر شده است که اغلب ایدئولوژی‌ها و روش‌های سیاسی غربی را به کار می‌گیرند و در عین حال، با جهان غرب مخالف‌اند؛ این نهضت‌ها را «بنیادگرایی»، نسنجیده‌ترین اصطلاحی که در عین حال متداول شده است، می‌نامند. در نتیجه، اینک در جهان اسلام نه فقط سنّت‌گرایان و تجدّدگرایان، بلکه در واقع، سنّت‌گرایان، «بنیادگرایان»[1] و تجدّدگرایان را می‌یابیم که البتّه به‌ندرت حدّ و مرز میان آن‌ها به‌وضوح تعریف شده است. مادام که فشار تجدّدگرایی و در حال حاضر، پساتجدّدگرایی بر جهان اسلام تداوم داشته و این تنش در جوامع اسلامی فیصله نیافته باشد، ادامه‌ی رویارویی‌هایی که جهان اسلام در سال‌های اخیر شاهد بوده است، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. امّا لازم به ذکر است که، هم به لحاظ کمیّت و هم به لحاظ کیفیّت، هیچ تناسبی میان پیروان اسلام سنّتی و اعضاء دو گروه دیگر که با هم جنگ قدرت دارند، و در آینده نیز همین رویّه را ادامه خواهند داد موجود نیست. جالب‌توجّه این‌جاست که به لحاظ سیاسی، زمام همه‌ی حکومت‌های موجود در جهان اسلام امروز حتّی حکومت‌هایی با یک ساختار سنّتی، یا در دست تجدّدگرایان است یا در دست به اصطلاح بنیادگرایان، نه در دست اسلام سنّتی که کماکان نیرومند است و تأثیر و نفوذ خویش را در درون ساختارهای تحت سیطره‌ی گروه‌های دیگر آشکار می‌سازد و احتمالاً در آینده نیز هم‌چنان تأثیر خود را حفظ می‌کند، و این در حالی است که قدرت و نفوذ فکری و معنوی آن، به‌خصوص در میان طبقات تحصیل‌کرده‌ی متجدّدتر رو به فزونی است.

---

1 - fundamentalists

جهان اسلام نه فقط با تحدّی قوانین دنیوی بر جای مانده از دوران استعمار، بلکه با تحدّی یک دیدگاه دنیازده و سکولار درباره‌ی عالم و خودِ گونه‌های معرفت نیز که دستاورد سلطه و سیطره‌ی غرب دنیازده‌ی متجدّد برای اسلام است مواجه است و حتّی شاید این گونه‌های معرفت از پایان دوران استعمار به بعد، نفوذ خود را گسترش داده‌اند. آن نوع جهان‌بینی که از دوران رنسانس و انقلاب علمی قرن هفدهم در جهان غرب سر برآورد، شناخت عالم طبیعت را از الاهیّات منفکّ ساخت و این فرایند که به‌تدریج در رشته‌های دیگر دنبال شد، به علوم انسانی و چیزی که آن را به عنوان علوم اجتماعی می‌شناسند کشیده شد؛ همان علوم اجتماعی که از زمان پیدایش خود در قرن نوزدهم تحت تأثیر علم‌گرایی و تحصّل‌گرایی قرار داشته‌اند و حتّی زیر نفوذ این فلسفه‌ها تصوّر [و تعریف] شده‌اند. این وضعیّت برای جهان غرب و بالتبع برای بخش‌هایی از جامعه‌ی اسلامی که تحت تأثیر تفکّر غربی متجدّد قرار داشتند، پیامدهایی به همراهِ داشت؛ از سویی، موجب غلبه دیدگاهی کمّی و استدلال‌گرایانه درباره‌ی عالم شد که می‌گفت عالم یک‌سره عبارت از رفتار مادّه‌ی متحرّک بی‌جان است که حیات و آگاهی در آن فقط اموری عارضی و تبعی‌اند و اراده‌ی الاهی در آن هیچ‌کاره است و از سوی دیگر، گسترش یک نظام آموزشی تمام و کمال بر مبنای دیدگاهی دنیازده درباره‌ی معرفت را موجب شد و جالب این که این دیدگاه را مبلّغان مسیحی نیز در جهان اسلام تبلیغ می‌کردند؛ مبلغانی که معمولاً مسلمان سکولار را به عنوان کسی که احتمالاً می‌توانست به آیین مسیحیّت درآید، بر مسلمان وفادار به اسلام ترجیح می‌دادند.

اسلام سنّتی عالَم هستی را تجلّی اسماء و صفات الاهی و تعامل‌های میان آن‌ها می‌داند. برای مثال، عالم هستی اسم الاهی *الحیّ* (= زنده) را

متجلّی می‌کند و بنابراین، عالَم زنده است و همین معنا در مورد دیگر اسماء خداوند نیز صدق می‌کند. حیات و آگاهی در عالمی که بی‌وجود آن‌ها مرده است، اوصافی عارضی نیستند، بلکه تجلّی واقعیّاتی هستند که از ذاتیات خلقت الاهی‌اند. به‌علاوه، خدا نه فقط خالق عالم، بلکه مبقی و حاکم آن نیز هست. در دین اسلام، تحت هیچ شرایطی نمی‌توان او را تا مرتبه ساعت‌ساز که این همه مورد حمایت اصحاب علم متجدّد کلاسیک است، تنزّل داد. در عرصه آموزش و پرورش، دین اسلام در سراسر تاریخش از تفکیک معرفت از امر قدسی [= معنویّت] سرباز زده است و مقوله «علم دنیوی» با دیدگاه وحدانی اسلام درباره‌ی معرفت به کلّی بیگانه است. در برنامه درسی، فلسفه آموزش و پرورش، محتوای دروس و دیگر برنامه‌های مدارس و دانشگاه‌های اسلامی، چنین دیدگاهی درباره‌ی معرفت بازتاب یافته است.

بدیهی است، این چالش اساسی که پیش پای دیدگاه اسلامی سنّتی درباره‌ی عالَم و معرفت به‌طور کلّی قرار گرفته، واکنش‌های متنوّع و پیچیده‌ای را در عالم اسلام موجب گردیده است که در این‌جا مجال بحث درباره‌ی آن‌ها را نداریم. و امّا قدر مسلّم این است که سایه‌ی شوم این مسائل هم‌چنان تازیادی در افق حیات فکری اسلامی وجود خواهد داشت. بسیاری از اجزاء و ارکان جهان اسلام امروز به تحسین بی‌قید و شرط علم غربی متجدّد و حمایت کامل از آن ادامه می‌دهد؛ اجزاء و ارکانی از حکومت‌هایی برخوردار از نفوذ سیاسی بسیار، از چپ گرفته تا راست، و از حکومت‌های سکولار گرفته تا حکومت‌های به اصطلاح اسلامی، و هم‌چنین بسیاری از علماء دینی که به ماهیّت واقعی علم متجدّد واقف نیستند؛ عالمانی که اغلب کورکورانه این علم را با مفهوم قرآنی علم یا *Scientia* که بسیار مورد تمجید این متن مقدّس، معادل

می‌گیرند. دلیلِ اصلی این امر آن است که آن‌ها شاهد قدرتی هستند که این علم به صاحبانش اعطا کرده است و بسیاری بر این گمانند که جهان اسلام، بدون برخورداری از این علم نمی‌تواند خویش را از سلطه سیاسی و اقتصادی، چه رسد به سلطه نظامی، جهان غرب خلاص کند.

و با این حال، طیّ چند دهه‌ی گذشته، در جهان اسلام نداهایی درباره‌ی خطر علم سکولار برای جهان‌بینی اسلامی و خود دین اسلام بلند شده است. تهدید چنین خطری به‌خصوص از آن رو است که اسلام دینی مبتنی بر معرفت به حاقّ واقع است که در نهایت، این واقعیّت از حقیقت (**الحقیقه**) یا خود خدا ناشی می‌شود و به او باز می‌گردد؛ خدایی که یکی از اسامی‌اش **حقّ** یا حقیقت/واقعیّت است. پاسخ‌های اسلامی به این مسأله، متنوّع و متفاوت بوده‌اند و هم‌چنان دیدگاه‌های مختلفی در خصوص ماهیّت «علم اسلامی» و این که آیا جهان اسلام باید علم اسلامی خاصّ خود را پدید بیاورد یا صرفاً علم دنیازده متجدّد را بپذیرد مورد بحث قرار گرفته است. هیچ پاسخی که مورد قبول همه‌ی عوامل فکری دست‌اندرکار این قبیل منازعات قرار بگیرد ارائه نشده است. ولی دست‌کم از چهل سال پیش، زمانی که صاحب این قلم این موضوعات را مورد بحث قرار داد. و در دیدگاه‌های بسیاری از متفکّران مسلمان، اعمّ از متجدّد و سنّتی که به دلایل مختلف، قبول کورکورانه‌ی علم متجدّد را توصیه می‌کردند مناقشه کرد، فضای فکری جهان اسلام تا حدّ بسیار زیادی تغییر کرده است و در حال حاضر، نداهای بسیاری وجود دارد که به مسائل کلامی و معنوی عمیق‌تری که از مواجهه‌ی دین اسلام و علم متجدّد ناشی می‌شود اهتمام می‌ورزند. با ورود به هزاره‌ی جدید مسیحی، این مسأله لاجرم برای تفکّر دینی و کلامی اسلامی هم‌چنان حائز اهمّیّت خواهد بود. به‌علاوه، احتمالاً گفتگوی بین‌ادیان به‌خصوص

میان اسلام و مسیحیّت که طیّ دهه‌های گذشته به وقوع پیوسته است، هر چه بیش‌تر به قلمرو رابطه‌ی میان علم و دین تسری خواهد یافت.

در مورد آموزش و پرورش و رشته‌های علمی مختلفی که در مدارس آموزش داده می‌شود، تجربه‌ی استعمار دو نظام آموزشی را در بیش‌تر ممالک اسلامی برجای نهاد که یکی اسلامی است و دیگری غربی، و این نظام آموزشی غربی را، یا بیگانگان که بیش‌تر آن‌ها مبلّغان مسیحی بودند وارد جهان اسلام کردند و یا به دست «نخبگان» مسلمان متجدّد و دارای سمت و سوی غربی به تقلید از الگوی نهاد آموزش غربی بنیان نهاده شدند. این دو گونه نهاد فلسفه‌های کاملاً متفاوتی درباره‌ی آموزش و پرورش دارند. در نتیجه، در بیش‌تر کشورهای اسلامی به‌خصوص کشورهایی که ابتدا با تجدّد مواجه شدند، و به‌علاوه، مراکز فکری عمده‌ی جهان اسلام نیز به حساب می‌آمدند، یعنی کشورهایی مانند مصر، ترکیه، ایران و مسلمانان هند، شکافی عمیق در جامعه میان دو طبقه‌ی تحصیل‌کرده به ظهور پیوسته است؛ دو طبقه‌ای که در عین داشتن زمینه‌ی قومی واحد، دین واحد، زبان واحد، و غیره، از تفاهم با یک‌دیگر ناتوان‌اند؛ چرا که عالم را از دو زاویه‌ی متفاوت تفسیر می‌کنند. شگفت این که به موازات استقلال سیاسی کشورهای مسلمان، این تفرقه و شکاف فقط عمیق‌تر شده و علاوه بر این، به لحاظ جغرافیایی به کشورهایی مانند عربستان سعودی، یمن، عمّان، افغانستان، سودان و بسیاری از کشورهای دیگری که پیش از این غالباً فقط نظام آموزشی سنّتی خود را به کار می‌بستند توسعه یافته است.

مسأله‌ی تلفیق شیوه‌های آموزش غربی در منظر اسلامی و ایجاد یک نظام آموزشی واحد که، هم اسلامی باشد و هم قابلیّت اشتمال بر رشته‌های متجدّد را داشته باشد، از دهه‌های پنجاه و شصت به این سو

فکر و ذهن بسیاری از روشن‌فکران مسلمان را به خود مشغول داشته و به اوّلین کنفرانس جهانی درباره‌ی آموزش و پرورش اسلامی در سال ۱۹۷۷ و در شهر مکّه منجر شد. دستاورد این تلاش تأسیس چندین دانشگاه اسلامی، فراهم کردن برنامه‌ی درسی تلفیقی و غیره و جنبشی موسوم به «اسلامی کردن معرفت» بود. هرچند این تلاش‌ها کاملاً رضایت‌بخش نبوده‌اند، ولی کماکان از دغدغه‌های فکری اصلی جهان اسلام محسوب می‌شوند. این سؤال که چگونه می‌توان نهادهای آموزشی وارداتی از غرب را اسلامی‌تر کرد، و یا بسط و توسعه‌ای در مدارس سنّتی موجود ایجاد کرد تا رشته‌های متجدّد را در خود جای دهند، سؤالی است که در سطح جهان اسلام مورد بحث قرار گرفته و راه‌حل‌های مختلفی برای آن پیشنهاد و اجراء شده است؛ راه‌حل‌هایی از تلفیق قدیمی‌ترین ***مدرسه‌های*** سنّتی اسلامی غروبین در مراکش با عنوان دانشکده‌ی الاهیّات در دانشگاه رباط گرفته تا گسترش بزرگ‌ترین مرکز آموزشی اهل سنّت، یعنی الازهر، به‌طوری که مدارس طبّ و مهندسی را نیز در خود جای داده است، تا ایجاد تعامل خلّاق در ایران، میان مدرسه‌های سنّتی قم، مشهد و غیره که از آن‌ها به ***حوزه‌ی علمیّه*** نیز تعبیر می‌شود، با دانشگاه‌هایی به سبک و سیاق غربی. هیچ یک از این تلاش‌ها تاکنون قرین توفیق کامل نبوده است، ولی به عنوان طرحی در حال پیشرفت ادامه دارند و قطعاً در سال‌های آتی به عنوان یکی از دغدغه‌های اصلی تفکّر اسلامی تداوم خواهند داشت. درباره‌ی تأثیر عظیم این مسأله و نوع حلّ و فصل آن بر اسلام و جامعه‌ی اسلامی هر چه بگوییم کم گفته‌ایم.

مسأله‌ی بسیار مرتبط با هر دو مسأله‌ی علم و تعلیم و تربیت، مسأله‌ی فن‌آوری متجدّد است که کماکان به صورتی هر چه فزاینده‌تر به عالم اسلام، همانند هر جای دیگر، نفوذ می‌کند و بنا به دلایل داخلی و خارجی

که در این‌جا مجال پرداختن به آن‌ها را نداریم، از حمایت حکومت‌ها نیز برخوردار بوده است. در دوره‌های متقدّم‌تر، جهان اسلام افراد ستیزنده‌ی با پیشرفت (صنعتی)[1] خاصّ خود را داشت، ولی در دهه‌های اخیر موانع معدودی بر سر راه گسترش سریع فنّ‌آوری غربی قرار گرفته است و معدودی از متفکّران مسلمان رنج کندوکاو درباره‌ی پیامدهای دینی و معنوی استفاده از ماشین متجدّد غربی در سطح کلان را بر خود هموار ساخته‌اند. بسا که رهبران دینی هم‌عصر ما، حتّی آن‌هایی که به لحاظ کلامی از دیدگاه‌های سنّتی حمایت می‌کنند، با [قافله‌ی] قبول همه‌جانبه‌ی فنّ‌آوری غربی به سریع‌ترین وجه ممکن همراه شده‌اند و این معنا در مورد عربستان سعودی با نظام سلطنتی سنّتی‌اش یا ایران با حکومت انقلابی اسلامی‌اش صدق می‌کند. در ایران، در شهرهایی مانند قم، مرکز دینی کشور، دانشمندان سنّتی، ***علماء***، که تا این اواخر از شیوه‌های زندگی متجدّد برکنار مانده بودند، به نحوی هر چه فزاینده‌تر از فنّ‌آوری متجدّد تأثیر پذیرفته‌اند، و وضع به گونه‌ای تغییر یافته است که اینک بسیاری از طلّاب علوم دینی در قم مهارت استفاده از رایانه را دارند. برخی از افرادی که از قم دیدار کرده‌اند خبر می‌دهند که کتابخانه‌های قم به لحاظ وارد کردن اطّلاعات [= داده‌های] خود در شبکه‌ی اینترنت، از کتابخانه‌های واتیکان «پیشرفته»تراند.

اما اینک این بی‌اعتنایی به پیامدهای دینی، اخلاقی و معنوی فنّ‌آوری متجدّد در عالم اسلام، به دو دلیل روی در تغییر نهاده است: یکی مسائل ناشی از مهندسی ژنتیک[2] جدید همراه با فعّالیّت‌های مرتبط با آن و دیگری بحران زیست‌محیطی که هر دو معلولِ مستقیم به کارگیری فنّ‌آوری متجدّداند. ورود سرزده‌ی طبّ جدید به درون تار و پود حیات

---

1 - Luddites

2 - genetic engineering

بشری و نفوذ مهندسی ژنتیک به ساختار درونی موجودات زنده، هول و هراس بسیار زیادی را نه تنها در میان مسیحیان، یهودیان، هندوها، بوداییان و پیروان ادیان دیگر، بلکه در بسیاری از محافل اسلامی، به لحاظ لوازم و پیامدهای پیوند اعضاء و مانند آن، چه رسد به شبیه‌سازی موجب شده است. در خصوص محیط زیست، تخریب سریع محیط زیست طبیعی در سطح جهانی بسیاری از مسلمانان را که تا همین اواخر آن را مسأله‌ای صرفاً غربی می‌انگاشتند، بر آن داشته است که از سر بی‌میلی به موضوع مواضع و تعالیم اسلام درباره‌ی محیط زیست روی کنند. بی‌شکّ در سال‌های آتی، این هر دو مسأله که در واقع، در بسیاری از سطوح در هم تنیده‌اند، هم در سطح نظری و هم در سطح عملی، به مسائلی هر چه اساسی‌تر برای اسلام تبدیل خواهند شد؛ کما این که در مورد مسیحیّت چنین شده است. باید بیان نویی از اسلام ارائه داد، به نحوی که نسل حاضر فلسفه یا به تعبیر بهتر الاهیّات و مابعدالطبیعه‌ی طبیعت[1] این آیین را که آیات قرآنی بسیاری بدان اختصاص یافته‌اند به‌وضوح درک و فهم کند. علاوه بر این، باید تعالیم اخلاقی اسلام درباره‌ی دنیای دیگر موجودات غیر از انسان را توضیح داد و تعالیم **شریعت** اسلامی را بر اساس بنیادهایی که از قبل در آن مندرج است، توسعه داد به نحوی که حاوی یک نوع اخلاق زیست‌محیطی تمام و کمال باشد؛ آن هم اخلاقی که بر دین اسلام بنیاد شده است و نه بر صِرف فلسفه‌ای استدلال‌گرایانه که حاصلش اخلاقی [= نظام اخلاقی‌ای] است فاقد هر گونه تأثیری در میان اکثریّت مسلمانان. به‌علاوه، چنین تلاش‌هایی در آینده قطعاً اهمّیّت بالایی برای حیات فکری اسلام و هم‌چنین برای حیات یومیّه‌ی امّت اسلامی خواهد داشت.

---

1 - metaphysics of nature

فنّ‌آوری غربی متجدّد نه فقط اَشکالی از تولید را بـه ارمـغان آورده است که آدمی را از کار خویش بیگانه ساخته و قدرتی را به صاحبان خود می‌بخشند که با کمک آن می‌توانند در سطحی بسیار بیش‌تر از پیش بـر افراد بی‌بهره از فنّ‌آوری متجدّد سیطره بیابند، بلکه علاوه بر این، حجم عظیمی از اطّلاعات و امکانات ارتـباطی را کـه تـاکـنون غـیرقابل تـصور نمی‌نمودند در سطحی کلان که با سبک‌های جدید طبع و انتشار، تلفن، رادیو، سینما، تلویزیون و اینک اینترنت هـمراهـند، بـرای او امکـان‌پذیر می‌سازد. هرچند که این ابزار و آلات حجم اندکی از افکـار و اطّـلاعات مربوط به جهان اسلام و دیگر فرهنگ‌ها و تمدّن‌های غیرغربی را به جهان غرب منتقل ساخته‌اند؛ ولی هم‌چنان سیر ایـن جـریان کـاملاً یک سـویه است و در نتیجه، فرهنگ‌های غیرغربی به طرز بـی‌سابقه‌ای زیـر رگـبار عقاید و افکار و تصویر و توصیف شیوه‌های زندگی اجنبی قرار گرفته‌اند. این پدیده برای جهان اسلام پیامدی خطیر به دنبال داشته و هم‌چنان دارد و لازم است که در سطوح متعدّد و در چندین و چند حوزه‌ی متفاوت که همه‌ی آن‌ها بر شیوه‌ی عمل اسلام و پاسخ آن به جـهان در آیـنده تأثـیر داشته و باید داشته باشند مورد بحث قرار بگیرد.

در ملموس‌ترین سطح، شاهد بمباران هـر چـه فـزایـنده‌تر جـامعه‌ی اسلامی، به‌خصوص جوانان این جامعه با محصولات فرهنگ عامیانه‌ی غربی و به‌خصوص آمریکایی، همراه با ابـعاد و جـوانب لذّت‌گـرایـانه‌ی حیات غربی هستیم. وسایل ارتباط جمعی جدید نه بر ارائه‌ی مـوسیقی ورجیل تامپسون یا لئونارد بـرنشتاین، بـلکه بـر ارائـه‌ی مـوسیقی رقـص بجنبان و بچرخان[1] (نباید معنای مستهجن واژه *rock* را وقتی که اوّلیـن بار در این بافت استعمال شد از یاد برد)، نه بـر رقـص بـاله‌ی کـلاسیک

---

1 - rock and roll

آمریکایی، بلکه بر شهوت‌انگیزترین رقص‌ها تأکید می‌ورزند؛ رقص‌هایی که جوانان در حال و هوایی مبادرت به آن می‌کنند که به هیچ وجه نمی‌تواند در پرورش و ایجاد ادب دینی و متانتی که اسلام به عنوان یک خصوصیّت اصلی حیات دینی این همه بر آن تأکید دارد منشأ اثر واقع شود. به بیان کمّی، بیش‌تر از مارکس، هایدیگر، راسل و سارتر، این مایکل جکسون‌ها و مدوناها هستند که چالش‌هایی را پیش پای جامعه‌ی اسلامی در تمامیّت آن می‌نهند؛ چرا که چنین افرادی برای شمار وسیعی از جوانان، به‌خصوص در شهرهای بزرگ این همه جاذبه دارند. مفهومِ عصیان جوانان و حتّی این مفهومِ آمریکایی *teen-ager* [= نوجوان] که اصطلاحی خاصّ است و فقط در زبان انگلیسی خاصّ آمریکا یافت می‌شود ــ و یقیناً در زبان‌های اسلامی اثری از آن نمی‌توان دید ــ و هم‌چنین آداب و اعمال شراب‌خواری، استعمال موادّ مخدّر، بی‌بندوباری جنسی و غیره، همه منفور و مطرود تعالیم اسلامی درباره‌ی جامعه‌اند؛ تعالیمی که بر اطاعت از قوانین خداوند، اهمّیّت خانواده، احترام به بزرگ‌ترها و به‌خصوص والدین، پرهیز از نوشیدن مشروبات الکلی و فعّالیّت جنسی در خارج از محدوده‌ی ازدواج، به‌شدّت تأکید دارند. اسلام نیز همانند مسیحیّت و یهودیّت در مغرب زمین که بخش زیادی از نیروی خود را صرف مواجهه با این قبیل مسائل کرده‌اند، از قبل مجبور به مواجهه با این قبیل مسائل در مقیاسی محدودتر شده است و در آینده ناگزیر از چنین مواجهه‌ای در سطحی وسیع‌تر است. بسیاری گفته‌اند چالش اساسی جهان غرب با عالم اسلام بیش از آن‌که ناشی از فلسفه و ایدئولوژی باشد، ناشی از شیوه‌های نوین زندگی غربی، به‌خصوص به لحاظ ارتباط آن‌ها با جوانان است. بی‌آن‌که به هیچ وجه خواسته باشم اهمّیّت عوامل فکری و فلسفی را دست کم بگیرم، می‌خواهم اهمّیّت

بالای مسأله‌ی شیوه‌ی زندگی را نیز مورد تأکید قرار دهم. تقلید از پوشش غربی و قبولِ بسیاری از ابعاد شیوه‌ی زندگی غربی از سوی نسل‌های متقدّم مسلمانان متجدّد، پیشاپیش تنش‌ها و کشمکش‌هایی را در عالم اسلام موجب شده است. قطعاً در آینده به همان میزان که فنّ‌آوری‌های جدید ارتباطات، تأثیر فرهنگ غربی متجدّد و پسامتجدّد را فراگیرتر و تهاجمی‌تر سازد و به همان میزان که واکنش‌های اسلامیِ قوی‌تری در برابر این تهاجمات ایجاد شود، شدّت‌وحدّت این تنش فزونی می‌گیرد.

یک پرسش اساسی دیگر در همین بحث از شیوه‌ی زندگی مطرح است که هم بخشی از این بحث و هم به نوعی دایره‌ی آن وسیع‌تر از این بحث است و آن مسأله رابطه‌ی میان زن و مرد است. اسلام نه فقط بر عقیده‌ای درباره‌ی حاقّ واقع و خداوند که حقیقةالحقایق است، مبتنی است و وسایلی برای نیل به‌کمال معنوی از طریق زیستن بر طبق ناموس الاهی در اختیار دارد، بلکه علاوه بر این، یک اجتماع، یعنی یک *امّت* است. قوانین **شریعت** در نظر به امّت اسلامی ابلاغ شده‌اند. موجی از افکار و آراء جدید درباره‌ی نقش زنان که طیّ چند دهه‌ی گذشته در مغرب زمین شکل گرفته و به نهضت فیمینیزم[1] موسوم شده است، بسیاری از ابعاد درک و فهم اسلامی از رابطه‌ی زن و مرد، خانواده و هم‌چنین جامعه در سطح وسیع را به چالش می‌خواند. هرچند نهضت فیمینیزم شاخه‌های مختلفی در جهان غرب دارد، ولی بیش‌تر شاخه‌های این نهضت دنیازده و سکولاراند و حتّی به تغییر زبان **کتاب مقدّس** می‌اندیشند و به هر تقدیر، اساس آن‌ها بر مساوات کمّی میان مردان و

---

1 - feminism

این نهضت ظاهراً مدافع حقوق زنان است، ولی در بسیاری از محافل به صورت یک ایدئولوژی در آمده است (نویسنده).

زنان در تمامی حوزه‌ها قرار گرفته است. در مقابل، از نظر اسلام، هرچند زنان و مردان به عنوان موجوداتی فناناپذیر در برابر خداوند مساوی‌اند، ولی به صورتی مکمّل هم، همانند یین و یانگ[۱] در اعتقادات مردم خاور دور آفریده شده‌اند. مسأله‌ی کار در بیرون از خانه، مشارکت در حیات سیاسی و اقتصادی و غیره، همگی فرع بر مسائل و موضوعات کلامی و مابعدالطبیعیِ مبناییِ مطرح در این زمینه‌اند.

باری فمینیزم غربی نه فقط به مسأله‌ی جایگاه زنان در مغرب زمین اهتمام داشته، بلکه خود را دارای رسالتی جهانی همانند میسیونرهای مسیحی و مروّجان این همه افکار و ایدئولوژی‌های برخاسته از غرب، از مارکسیسم گرفته تا دموکراسی لیبرال می‌داند. تلاش فمینیزم غربی برای آن که به نحوی ستیزه‌جویانه با کمک وسائط درونی و بیرونی، حتّی‌الامکان به جهان اسلام نفوذ کند، جنبش‌های محلّی بسیاری را در کشورهای مختلف اسلامی به راه انداخته است؛ از جنبش‌هایی مقلّد دنیاگراترین گرایش‌های فمینیزم غربی که بنا به بسیاری از دلایل پیچیده مخصوصاً مخالف اسلام‌اند، تا چیزی که اینک از آن به فمینیزم اسلامی تعبیر می‌شود. در این حوزه، همانند بسیاری از حوزه‌های دیگر، جهان اسلام کاملاً برخلاف جهان غرب، با اندیشه‌ها و برنامه‌هایی مواجه است که از بیرون بر آن تحمیل شده‌اند. به هر تقدیر، این مسأله از مهم‌ترین مسائلی است که امروزه در سطح اجتماعی پیش روی جهان اسلام قرار دارد. راه‌حل‌های مختلفی برای این مسأله پیشنهاد و اجراء شده است که اگر بخواهم فقط چند کشور بزرگ اسلامی را مثال بزنم، نمونه‌ی آن را در تفاوت‌های نقشِ کنونی زنان در نیجریه، ترکیه، مصر، عربستان سعودی،

---

۱ - در فلسفه‌ی چینی یین (yin) همان اصل کیهانی تأنیث، و یانگ (yang) همان اصل کیهانی تذکیر است.

ایران، پاکستان و اندونزی می‌بینیم. شکّ نیست که اسلام به عنوان یک دین، در سال‌ها و دهه‌های آتی، هم‌چنان با مسأله‌ی نقش، حقوق و تکالیف زنان در حوزه‌ی خود این دین درگیر خواهد بود، و این در حالی است که آن‌چه را در غرب و به‌خصوص آمریکا روی می‌دهد، نه به عنوان یک منبع برای سرمشق‌گیری، بلکه به عنوان یک تجربه‌ی اجتماعی در حال پیشرفت از رخدادهای جهان غرب و به‌خصوص آمریکا مورد مطالعه قرار خواهد داد؛ البتّه همراه با این رخ‌دادها، امکان‌های مختلفی را تجربه می‌کند که بسیاری از آن‌ها ازدواج و طلاق، پرورش فرزندان به واسطه‌ی پدر و مادر و حتّی «کمال» ــ که این همه درباره آن سخن رفته است ــ به‌ندرت دستاورد مثبتی داشته‌اند.

در بسیاری از حوزه‌های دیگر نیز، افکار و عقاید غربی واکنش‌هایی را در جهان اسلام برانگیخته یا شتاب بخشیده‌اند. از آن‌جا که اسلام نه فقط یک دین خصوصی، بلکه دینی است که به تمامی جوانب جامعه نیز اهتمام دارد، حوزه‌ی مهمّی که در این مقطع از تاریخ اسلام آشوب و بلوای بسیاری در آن جریان دارد حوزه‌ی سیاست است. تجربه‌ی استعمار، تحمیل اشکال حکومتی بیگانه و افکار و آراء راجع به این حکومت‌ها، ملّی‌گرایی ناشی از انقلاب فرانسه، اظهار دوباره‌ی ارزش‌های اسلامی، تنش میان طبقات متجدّد و سنّتی در جامعه‌ی اسلامی و البتّه سیاست کوته‌بینانه[1] جهانی و سلطه‌ی اقتصادی و سیاسیِ مستمرّ غرب، مجموعه عوامل پیچیده‌ای هستند که برای بسیاری از بخش‌های جهان اسلام، یافتن یک حیات مشترک سیاسی رضایت‌بخش را بسیار دشوارتر ساخته‌اند. این واقعیّت که اسلام همیشه به وحدت *امّت* به عنوان یک آرمان باور داشته و علی‌رغم اَشکال موجود

---

1 - Realpolitik

ملّی‌گرایی، وحدت دنیای اسلام کماکان غایتی در اذهان مسلمانان است، کلّ این مسأله را پیچیده‌تر ساخته است. البتّه ممکن است بگویند این مسأله، مسأله‌ای سیاسی و نه دینی است، ولی چنین تفسیری از مسأله یک تفسیر غربی است نه اسلامی؛ زیرا دین اسلام هرگز به این معنا که «کار قیصر را به قیصر واگذار»، از سلطه‌ی سیاسی منفکّ نبوده است و در آینده نیز چنین نخواهد بود. بنابراین، مسأله این نیست که چگونه باید از اندیشه‌ی آمریکایی جدایی دین [= کلیسا] و دولت الگو گرفت، بلکه مسأله این است که دولت چگونه و به چه طریق می‌تواند آیینه‌ی تجلّی اسلام و ارزش‌های اسلامی باشد. لااقلّ، این مطلب در مورد بسیاری از کشورهای اسلامی صدق می‌کند و فقط استثناءهای معدودی مانند ترکیه برای آن وجود دارد. ولی حتّی گذشت زمان معلوم خواهد کرد که آیا آراء و افکاری مانند آراء و افکار اوایل قرن بیستم که بر تعاریف اروپایی از دنیاگرایی و سکولاریسم مبتنی بود و اینک در میان طبقات حاکم بر ترکیه مسلّط است، در قرن بعدی هم‌چنان دوام می‌آورد، آن هم در زمانی که حتّی در آمریکا، دین [و دیانت] هر چه بیش‌تر حقّ انحصاری دنیاگرایی در حوزه‌ی عمومی را به چالش می‌خواند.

همین که نهادهای سیاسی سنّتی ــ به‌خصوص خلافت و سلطنت به صورتی که مورد توصیف متفکّران اسلامی کلاسیک بود ــ در بیش‌تر ممالک اسلامی از هم پاشید، مسأله‌ی شکل حکومت، منبع مشروعیّت آن، رابطه میان مرجعیّت حکومت و مرجعیّت شریعت بنا به تفسیر دانشمندان سنّتی از آن، و جایگاه آراء مردم و **علماء** به‌طور وسیعی وارد عرصه‌ی بحث و نظر شد. شکّ نیست که در قرن آینده‌ی تقویم مسیحی بخش زیادی از توان و توجّه متفکّران اسلامی صَرف این مباحث و وسائط نیل به هدفِ وحدت سیاسی عظیم در میان مسلمانان و امّت‌های اسلامی

خواهد شد. به‌علاوه، تلاش‌های مختلفی که طیّ این قرن برای تعیین ماهیّت یک حکومت اسلامی، از الگوهای سنّتی مراکش و عربستان سعودی گرفته تا سه فهم متفاوت از حکومت اسلامی در سه کشور همسایه، یعنی ایران، افغانستان و پاکستان صورت گرفته است، یقیناً در آینده ادامه خواهد یافت. لاجَرَم در بسیاری از سرزمین‌ها یک وضعیّت بی‌ثبات و متغیّر وجود دارد؛ وضعیّتی که به اصطلاح بنیادگرایان علیه تجدّدگرایان، و هر دو علیه سنّت‌گرایان و در پاره‌ای از موارد تجدّدگرایان علیه نهادهای سنّتیِ مورد حمایت غرب مبارزه می‌کنند؛ نهادهایی در قالبِ اشکال قدیمی‌تر به اصطلاح بنیادگرایی که نمونه‌ی آن در عربستان سعودی دیده می‌شود.

در بسیاری از کشورهای مسلمان، تفکّر سیاسی اسلامی در حال حاضر به برخی مسائل خاص نیز اهتمام بسیار دارد، یعنی مسائلی مانند مسأله‌ی آزادی و معنای آن در یک بافت اسلامی، مسأله‌ی دموکراسی و مشارکت مردم در فرآیندهای سیاسی و بسیاری مسائل دیگر که غالباً جهان غرب عامل شتاب دهنده‌ی آن‌ها بوده است؛ گو این که به دلایل سیاسی و اجتماعی خودخواهانه، جهان غرب مخصوصاً دغدغه‌ی حمایت از طرف‌داران دموکراسی اسلامی در جهان اسلام را نداشته است که لااقلّ این مطلب در مورد کشورهایی که حکومت آن‌ها مطلوب غرب است صدق می‌کند.

البتّه از جمله‌ی این موضوعات، مسأله‌ی حقوق بشر است که در جهان غرب تا حدّ زیادی بر مبنایی دنیاگرایانه مورد دفاع قرار گرفته است. در جهان اسلام، هستند کسانی که معتقدند این موضوع صرفاً بخشی از زرّادخانه‌ی سیاست غربی است که هر وقت مناسب تشخیص دهد به کارش می‌گیرد. دیگرانی هم هستند که سعی می‌کنند حقوق بشر را از

منظر اسلام و در پرتو مسؤولیّت بشر در قبال خداوند تعریف کنند. در تفکّر اسلامی کلاسیک، مسؤولیّت بشر در مقابل خداوند، همیشه مقدّم بر حقوق بشر است. این تفکّر تعلیم می‌داده است که در پرتو مسؤولیّت آدمی در برابر خداوند در خصوص خودش، درخصوص جامعه‌ی بشری و آفرینش الاهی، خداوند نیز حقوقی اجتماعی و نیز برخی حقوق دیگر بر عالم طبیعت به بشر اعطا کرده است. این طرز تفکّر دینی لاجَرم در آینده ادامه خواهد یافت و احتمالاً همکاری فراوانی میان متفکّران مسلمان و متفکّران دیگر در غرب یا هر جای دیگر وجود خواهد داشت؛ متفکّرانی که معتقدند ابتدا باید اعلامیّه‌ای جهانی در خصوص مسؤولیّت بشری انشاء شود، پیش از آن که صِرف حقوق بشر که به حیات بشری بر روی زمین خاتمه می‌دهد، این همه مورد تأکید قرار بگیرد.

همان‌طور که در مورد سیاست دیدیم، تفکّر اسلامی باید در مورد اقتصاد نیز خود را دل مشغول مسائلی بدارد که از ناحیه‌ی نظام‌های اقتصادی متجدّد و مبتنی بر فلسفه‌های بیگانه با ماهیّت اسلام برایش مطرح می‌شود. در واکنش به نظریّات و رویّه‌های دو نظام سرمایه‌داری و سوسیالیسم، متفکّران اسلامی در دهه‌های اخیر فراوان درباره‌ی چیزی که به نامِ اقتصاد اسلامی مشهور شده است بحث کرده‌اند. این نوع فعّالیّت فکری و هم‌چنین کاربردهای آن در موقعیّت‌های عینی، نه فقط به اقتصاد بلکه به خود اسلام به عنوان یک دین بنا به تلّقی مسلمانان از آن نیز اهتمام ورزیده است. در واقع، اسلام هرگز اقتصاد را از اخلاق منفکّ نساخته و چیزی که امروزه از آن به علوم اقتصادی تعبیر می‌شود، همیشه در جهان اسلام در قالب شریعت تصوّر و عملی شده است. به‌علاوه، تفکّر اسلامی نمی‌تواند در برابر بسیاری از آراء و رویّه‌های اقتصادی رایج، مانند رباخواری و مصرف‌گرایی، نفوذناپذیر باقی بماند. به موازات افزایش

فشارها برای ایجاد اقتصاد جهانی، لاجرم جهان اسلام هم‌چنان فشارهای خارجی و داخلی را برای تبعیّت بیش از پیش از آراء و رویّه‌های اقتصادی بیگانه تجربه خواهد کرد. ولی با توجّه به همین واقعیّت، فعّالیّت و نشاط در حوزه‌ای که اینک به نامِ اقتصاد اسلامی شناخته می‌شود، لاجرم ادامه و در واقع، افزایش خواهد یافت و بخش مهمّی از تلاش‌های فکری مسلمانان در آینده به اقتصاد اسلامی و از جمله مسأله‌ی عدالت اقتصادی و اجراء افکار اسلامی در موقعیّت‌هایی حتّی دشوارتر از آن‌هایی که مبتلابه زمان حاضر است معطوف خواهد شد.

حال که موضوعات مختلف برای تفکّر اسلامی را مورد بحث قرار دادیم، لازم است به قلب خود دین با توجّه به مواجهه‌اش با آینده بپردازیم. تا آن‌جا که مربوط به چیزی است که مسیحیّت از آن به الاهیّات مربوط به عقاید[1] تعبیر می‌کند، اسلام سخت ریشه در یقینات جهان‌بینی سنّتی خویش دارد. صرف‌نظر از همه‌ی تلاش‌های بسیاری که مستشرقانِ غربی بالاتر از همه برای تشکیک در منشأ آسمانی قرآن به خرج داده‌اند، همه‌ی مسلمانان این کتاب مقدّس را نصّ کلام خداوند می‌دانند. و یک یا دو ندای مخالف نیز، صرف‌نظر از این که ممکن است در جهان غرب، بسیار قدر دیده باشند، در واقع، بلاموضوع‌اند. در مورد **حدیث**، جهان اسلام چالش‌های تاریخی را به‌طور کامل تشخیص داده و پاسخ‌های اسلامی برای آن‌ها ارائه کرده است، هرچند که بحث و گفت‌وگوهایی درباره‌ی این موضوع بر مبنای معیارهای اسلامی سنّتی و فقط به‌ندرت در چارچوب تاریخ‌باوری غربی ادامه دارد. در مجموع، تا آن‌جا که به ذات خداوند، نبوّت، وحی، فرشته‌شناسی و معادشناسی مربوط است، اسلام نه با همان بحران‌های فراروی مسیحیّت غربی در دوران متجدّد مواجه

---

1 - dogmatic theology

است و نه احتمال آن می‌رود که در آینده‌ی نزدیک تغییری در این واقعیّت ایجاد شود. منازعات الاهیّاتی غربی درباره‌ی جنسیّت خدا یا این که آیا خدا ثابت است یا این که به زعم کسانی مانند الاهی‌دانان پویشی[1] متغیّر است با علایق اسلامی بیگانه‌اند. به‌علاوه، به دلیل واقعیّت کماکان زنده‌ی مابعدالطبیعه‌ی اسلامی، به احتمال بسیار زیاد اسلام می‌تواند هم‌چنان برای چالش‌های تجدّدگرایی در قالب تاریخ‌باوری، استدلال‌گرایی، تجربه‌گرایی و مانند آن پاسخ‌های فکری داشته باشد و برخلاف آن‌چه در بسیاری از کلیساهای غربی رخ داده است، بخش‌هایی از جهان‌بینی کلامی خویش را تسلیم تجدّدگرایی نکند. وقتی افراد از تفاسیر سنّتی و متجدّدانه در مورد اسلام سخن به میان می‌آورند، باید توجّه داشته باشند که این نزاع برخلاف آن‌چه در غرب در منازعات میان مفسّران سنّتی‌تر و متجدّد دین مشهود است، چندان به ذات خداوند، معادشناسی یا عمل به آیین‌های دینی نمی‌پردازد، بلکه بیش‌تر از همه به تفاسیر و کاربردهای دین اسلام در حوزه‌های بشری و اجتماعی مربوط می‌شود.

با توجّه به آن‌چه گذشت، باید افزود که از زمان رویارویی با تجدّدگرایی، بسیاری از متفکّران مسلمان سعی کرده‌اند از طریق وسائط مختلف، فصل نوینی در کلام اسلامی باز کنند. این تلاش در واقع، به محمّد عبده و به اواخر قرن سیزدهم/نوزدهم باز می‌گردد، هرچند که آن تلاش اوّلیّه کاملاً محدود و عمدتاً ناموفق بود. چنین فعّالیّتی در آینده، به‌خصوص با توجّه به این که تعدادی هر چه بیش‌تر از مسلمانان تحصیل‌کرده در مدارس سنّتی، آشنایی عمیق‌تری با تفکّر غربی و ریشه‌های افکار غربی مسلّط پیدا می‌کنند لاجرم تشدید می‌شود. در واقع، پاسخ اسلامی به چالش‌های تفکّر متجدّد و پسامتجدّد طیّ چند

---

1 - process theology

دهه‌ی گذشته تعمیق شده و به‌ناچار در سال‌های آتی هم این روند ادامه خواهد یافت. گرایش ایجاد شده در چند کشور اسلامی برای تدریس دانشی که ایرانیان از آن به **کلام جدید** تعبیر می‌کنند، تداوم و گسترش خواهد یافت. و امّا این کلام جدید برخلاف آن‌چه در بسیاری از کلیساهای جهان غرب روی داده است، پیوند خود را با کلام‌های سنّتی قطع نکرده، بلکه در واقع، نوعی به‌کارگیری اصول اسلامی در مورد چالش‌های نوینی است که تجدّدگرایی، از مکتب داروینی گرفته تا مکتب کنتی، تا مکتب فرویدی تا تحصّل‌گرایی منطقی و اخیراً ساختارشکنی و مانند آن، فراروی تفکّر اسلامی نهاده‌اند.

مسأله‌ی مهمّ دیگری نیز مطرح است که ذکر آن لازم می‌نماید؛ این مسأله که به نحوی فصل نوینی در تفکّر دینی اسلام می‌گشاید، همان بازنگری در رابطه‌ی میان تشیّع و تسنّن است. این دو شاخه‌ی اسلام طیّ قرون متمادی، بحث و جدال‌هایی داشته و گاهی درگیری‌هایی با یکدیگر پیدا کرده‌اند. این بحث و جدال‌ها با تأسیس حکومت شیعی صفوی در قرن شانزدهم تشدید شد؛ حکومت صفوی با عثمانی‌های سنّی مقتدر مواجه بود و در نتیجه‌ی چنین وضعی، اختلاف نظرهای کلامی و دینی شیعه و سنّی گرفتار منازعات و رقابت‌های میان این دو امپراطوری شد. به‌علاوه، در تمام دوران استعمار، بریتانیا و دیگر قدرت‌های استعماری با هدف «تفرقه بینداز و حکومت کن»، از اختلافات شیعه و سنّی استفاده وافر بردند.

در قرن نوزدهم، وهابیّت خود را قویّاً در مقابل تشیّع قرار داد که این مسأله پیامدهای دردناکی در عراق و عربستان داشت. ولی از دهه‌ی ۱۹۵۰ به این سو، جنبشی نیرومند در مصر با همکاری ایران برای ایجاد صلح و سلام و مفاهمه بهتر میان تشیّع و تسنّن به راه افتاد. شیخ وقت

الازهر، محمود شلتوت، با کمک تنی چند از *علماء* شیعه مرکزی در قاهره بنا کرد که به نام *دارالتقریب* معروف شد و وظیفه‌ای شبیه به آن قسم تشکیلات تقریب مذاهب داشت که سعی کرده‌اند مفاهمه‌ای بهتر میان کلیساها و فرقه‌های مختلف مسیحی برقرار دارند. از آن تاریخ به این سو، هم علمای شیعه و هم علمای سنّی (و البتّه به استثنای بیش‌تر دانشمندان وهّابی سلفی)، نسبت به مفاهمه‌ی بهتر و احترام متقابل نظر مساعد داشته و شاید بیش‌تر از هر دوره‌ی دیگر در تاریخ اسلام به یکدیگر نزدیک بوده‌اند.

و امّا طیّ دهه‌های اخیر، آتش عداوت بنا به دلایل سیاسی و عقیدتی [= مکتبی] مختلف میان این دو شاخه اصلی اسلام در مکان‌های بسیاری شعله‌ور شده است که نمونه‌ی آن را در عراق، بحرین، افغانستان و به‌خصوص در هند و پاکستان شاهدیم؛ در دو کشور اخیر منازعات میان این دو گروه به نسبت بی‌سابقه‌ای افزایش یافته است. این وضعیّت احیاء تلاش‌های *دارالتقریب* را می‌طلبید و در حال حاضر، بسیاری از دانشمندان اسلامی بیش‌ترین وقت خویش را صرفِ بازاندیشی در اختلافات کلامی و دینی میان تشیّع و تسنّن و برقراری مفاهمه‌ی درونی بیش‌تر در درون خود جهانِ اسلام می‌کنند. این تلاش دینی و کلامی نوین در جهت گفتگوی درونی بیش‌تر و تقریب مذاهب در اسلام، لاجَرَم در آینده ادامه خواهد یافت و ذهن بسیاری از متفکّران مسلمان را به خود مشغول خواهد داشت و می‌تواند مکمّل گفتگو با ادیان دیگر باشد.

البتّه نباید فقط اسلام را دینی صاحب قانونی حاکم بر جامعه و مشتمل بر دین به معنای معمول آن و گنجینه‌ای از تفکّرات الاهیّاتی تلقّی کرد، بلکه علاوه بر این، باید آن را صاحب پیامی باطنی یا درونی دانست؛ پیامی که اغلب در عرفان اسلامی تبلور یافته و به تهذیب درون آدمی و

تحقّق کامل توحید اهتمام دارد. از قرن سیزدهم/نوزدهم به این سو، دو نیرو در جهان اسلام به مخالفت با عرفان اسلامی و تأثیر گسترده‌ی آن بر تمامی ابعاد جامعه‌ی بشری، از صنف‌های اقتصادی گرفته تا موسیقی برخاسته‌اند. این دو نیرو عبارت بوده‌اند از تجدّدگرایی و نوعی عقل‌گرایی متعصّبانه که اغلب آن را با جنبش وهّابی و سلفی یکی گرفته‌اند. ولی عرفان اسلامی نه فقط از میان نرفته است، بلکه در میان عوامل سنّتی جامعه و طیّ چند دهه‌ی گذشته در سطحی رو به افزایش، در میان طبقات تحصیل‌کرده‌ی غربی کماکان پررونق بوده است. با توجّه به این که عرفان اسلامی هم‌چنان بسیاری از غربیان را نیز جذب تعالیم باطنی اسلام می‌کند، احتمالاً این گرایش ادامه خواهد یافت. مابعدالطبیعه، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و روش‌های معنوی و هم‌چنین هنر عرفانی اسلام، به‌خصوص در قالب شعر و موسیقی لبّ فکری و معنوی اسلام را تشکیل می‌دهند و لاجَرَم در زندگی مسلمانانی که به دنبال پاسخ‌هایی برای چالش‌های فلسفی و هنری دنیای متجدّداند و در عالمی که هرچه بیش‌تر به پریشانی میل می‌کند، به دنبال یافتن معنای دینی ژرف‌تری روان شده‌اند، نقشی هر چه عظیم‌تر ایفا خواهند کرد.

به‌علاوه، سرزندگی مستمرّ اسلام به عنوان ایمان، مستلزم استمرار خلق و آفرینش هنر مقدّس در این سنّت است، خواه هنر خطّاطی، خواه هنر معماری و خواه قرائت قرآن که همه‌ی آن‌ها تجربه‌ی امر قدسی را در فضای زندگی یومیّه امکان‌پذیر می‌سازند. باری، عرفان اسلامی پیوندی ناگسستنی با هنر اسلامی سنّتی دارد که طیّ قرن کنونی، در بسیاری از حوزه‌ها به‌خصوص در حوزه‌ی معماری بسیار آسیب دیده است. بنابراین، احیای علاقه‌ی به عرفان اسلامی در چند دهه‌ی گذشته، لاجرم تأثیری سودمند هم بر ابقاء و هم بر احیای هنرهای اسلامی مختلف

خواهد داشت؛ احیایی که از چند دهه‌ی پیش آغاز شده است و امروزه در بسیاری از سرزمین‌ها، از مراکش گرفته تا ایران و از ایران گرفته تا اندونزی مشهود است. به رغم هجوم دهشتناک زشتی و ناهنجاری به نام پیشرفت و تجدّد در بسیاری از بلاد اسلامی، احیای هنر و معماری اسلامی در آینده، نه فقط در راستای احیای عرفان اسلامی، بلکه در راستای صورت‌بندی نوین تعالیم آن در قالب زبانی به‌روزتر و سهل‌الوصول‌تر و هم‌چنین متناسب با حوزه‌های بسیاری از جمله فلسفه‌ی هنر قطعاً ادامه خواهد یافت.

پیدایش علاقه به عرفان اسلامی، با نیاز به حلّ و فصل چالش عمده‌ی دیگری نیز که فراروی اسلام است در ارتباط است. این چالش همان تنوّع ادیان[۱] یا چیزی است که عموماً از آن به کثرت‌گرایی دینی[۲] تعبیر شده است. الاهیّات مسیحی طیّ دهه‌های بسیاری به این موضوع اهتمام داشته است و شمار بسیار زیادی از الاهی‌دانان و فیلسوفان دین مسیحی غربی، خواه کاتولیک و خواه پروتستان، سعی در ایجاد یک نوع «الاهیّات کثرت‌گرایی دینی» در بافت مسیحیّت داشته‌اند. شاید قرآن عام‌نگرتر از تمامی کتب آسمانی مقدّس است؛ به این معنا که به‌صراحت می‌گوید سرآغاز دین هم‌زمان با خود وضع و حال بشری است، خداوند دین را به همه‌ی انسان‌ها وحی کرده و حضرت او ادیان گوناگون را خلق فرموده است تا پیروان ادیان مختلف در فضیلت و تقوا به رقابت با هم بپردازند. بر اساس این تعالیم، بسیاری از دانشمندان و متکلّمان در تمام تاریخ اسلام علاقه‌ی وافری به چیزی که در حال حاضر به نام دین‌پژوهی تطبیقی یا ***علم ادیان***[۳] شناخته می‌شود نشان داده‌اند. ولی بیش از همه، این عارفانی مانند ابن‌عربی و جلال‌الدین رومی بوده‌اند که در شرح و بسط معنای این

---

1 - diversity of religions　　2 - religious pluralism

3 - Relgionwissenchaft

جهان‌شمولی کوشیده‌اند و در قرن حاضر نیز، متفکّرانی در جهان غرب مانند رنه گنون و فریتیوف شووان که از وحدت سنّت‌ها و «وحدت متعالی ادیان»[۱] سخن به میان آورده‌اند، از همان سنّت عرفان اسلامی الهام گرفته‌اند. وظیفه‌ای که برای چندین نویسنده‌ی سنّت‌گرای دیگر بعد از آنان باقی ماند این بود که تعلیم قرآن کریم درباره‌ی جهان‌شمولی وحی را در تمامیّت آن را برای بشر امروز تشریح و تفسیر کنند.

مسأله تنوّع ادیان از جمله‌ی مسائلی است که در جهان اسلام امروز فراوان مورد بحث قرار گرفته است و متفکّران مسلمان علاقه‌ی وافر دارند که نه فقط با مسیحیان و یهودیان، بلکه با هندوها، بودایی‌ها، پیروان آیین کنفوسیوس، پیروان آیین دائو و دیگران نیز گفتمان دینی داشته باشند. به احتمال بسیار زیاد، این روند در آینده ادامه و توسعه می‌یابد و شمار بیش‌تری از متفکّران مسلمان را به محافل بحث و گفتگو می‌کشاند و ارزیابی کلّی‌تری از مابعدالطبیعه‌ی عرفانی سنّتی و کلاسیک و مابعدالطبیعه‌ی سنّت‌گرایانه‌ی معاصر را ایجاب می‌کند؛ مابعدالطبیعه‌ای که تنها همین می‌تواند چارچوبی فراهم سازد تا در قالب آن بتوان به درک و فهم تنوّع ادیان نایل شد، بی‌آن که سر از نسبیّت ادیان درآورد و «معنای امر مطلق» را که در بطن دین نهفته است در این راه فدا کرد. آینده‌ی فعّالیّت فکری در جهان اسلام بدون گنجاندن این طرز فکر به عنوان یکی از مقوّمات اصلی آن قابل تصوّر نیست.

* * * * *

با توجّه به آن‌چه گذشت ممکن است سؤال شود که آیا اسلام و پساتجدّدگرایی می‌توانند هم‌زیستی داشته باشند. اگر اسلام را یک شیوه‌ی تمام و کمالِ زندگی بدانیم که هم حوزه‌ی عمل و هم حوزه‌ی نظر،

---

1 - transcendent unity of religions

یعنی هم عالم بیرونی و هم عالم درونی پیروانش را شامل می‌شود، در آن صورت، پاسخ این پرسش «نه» است، به همان صورت که اسلام در تمامیّت خود نمی‌تواند در کنار تجدّدگرایی موجود باشد. پساتجدّدگرایی از بسیاری از جهات با نظریّات تجدّدگرایی مخالف است، ولی مخالفت آن در جهت احیاء واقعیّت امر قدسی و یقین شهودی و معنوی نیست. در مقابل، با همه‌ی گونه‌های یقین، با همه‌ی «مطلق‌ها»، با همه‌ی امور ثابت و پایدار مخالف است. خواست پساتجدّدگرایی درهم شکستن ساختارهای قدسی دین و حتّی خود کتاب آسمانی مقدّس است. در حالی که تجدّدگرایی بر عقلانیّت و استدلال‌گرایی تأکید می‌ورزید، پساتجدّدگرایی حتّی به سینه‌ی معرفت حاصل از طریق عقل بشری دست ردّ می‌زند، چه رسد به معرفت حاصل از طریق عقل شهودی و وحی که در همه‌ی سنّت‌ها از جمله اسلام دو منبع توأمان معرفت غایی‌اند. برای اسلام، هم‌زیستی با این جهان‌بینی، به معنای پذیرش چیزی است که با همه‌ی غایات اسلام، با قبول امر مطلق و تسلیم کامل ما به وحیِ نازل شده از آن کاملاً عناد دارد. در واقع، خود هم‌زیستی این دو مشکل‌آفرین است، مگر این که خواسته باشیم از منظری مصلحت‌اندیشانه سخن بگوییم. هم‌زیستی به معنای وجود یک واقعیّت در جنب واقعیّت دیگر است. اگر یکی از آن واقعیّات بر نفی و ردّ امر الاهی مبتنی شده باشد و به جای همان مبنایی که جهان‌بینی دیگر بر آن استوار است، یک فهم دنیاگرایانه افراطی از ذات عالم و آدم و مقصد و مقصود جامعه‌ی بشری قرار گیرد، علی‌القاعده چنین هم‌زیستی‌ای قابل قبول نیست. ذات قدسی همه‌ی دار و ندارمان را از ما مطالبه می‌کند و همان‌طور که مسیح فرمود خانه‌ای که به خودش تقسیم شود، نمی‌تواند بر پای بماند.[۱]

---

۱ - اشاره است به انجیل مرقس، باب سوّم، آیه ۲۵.

و امّا در مقام واقع‌بینی و مصلحت‌اندیشی باید از زاویه‌ی متفاوتی به موضوع نگریست. اسلام در هر فضایی که پیروانش از آزادی عمل به دین خویش، لااقلّ به صورت درونی و خصوصی، اگر هم نه در فضای عمومی کلّی برخوردار باشند، امکان موجودیّت دارد و فضای تحت سیطره‌ی پساتجدّدگرایی نیز که امروزه در بسیاری از جوامع غربیِ معاصر مشهود است می‌تواند از مصادیق چنین فضایی باشد. در واقع، همان نسبی شدن قواعد فرهنگی و ارزش‌ها که از سوی پساتجدّدگرایی تبلیغ می‌شود، هرچند بر آن است که سنّت‌های قدسی را به ویرانی بکشاند و در عین قبول سطحی برخی از اصول این سنّت‌ها، آن‌ها را بی‌اهمّیّت جلوه دهد، با این همه امکان ایجاد «فضاهایی» را فراهم می‌سازد که ادیان مختلف، خواه یهودیّت، مسیحیّت یا اسلام و خواه به همین اعتبار، آیین هندو و آیین بودا می‌توانند در چنین فضاهایی تا حدودی به مرحله‌ی عمل درآیند. ولی البتّه این «فضاها» نمی‌توانند کلّ فضای زنده‌ی جهان پساتجدّدگرا را در بر بگیرند و بنابراین، به‌ناچار در برخی از حوزه‌ها نزاع‌هایی در می‌گیرد که نمونه‌ی آن را حتّی در مورد مسیحیّت و یهودیّت که دو هزار سال است در جهان غرب موجود بوده‌اند شاهد هستیم.

شاید یک سؤال جدّی‌تر این باشد که آیا خود پساتجدّدگرایی یک واقعیّت ثابت است یا گذرا، و آیا این نگرش می‌تواند در برابر نور سنّت‌های قدسی به‌طور عامّ و سنّت اسلامی به‌طور خاصّ دوام بیاورد. هرگز نباید از ماهیّت سریع‌التغییرِ پساتجدّدگرایی و هم‌چنین خود جلوه‌های تجدّدگرایی غافل بود. فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌هایی مانند ساختارگرایی[۱] و مارکسیسم که فقط دو یا سه دهه پیش آن همه باب روز بودند اینک کجا رفته‌اند؟ از حالا به بعد، کدام یک از سایه‌ها به مدّت چند

---

1 - structuralism

دهه، به عنوان آخرین و مهم‌ترین الگوی فکری جلوه خواهد فروخت؟ یک چیز قطعی است و آن این که فلسفه‌هایی که ریشه در امر لایتغیّر دارند، مدّت‌ها بعد از آن که «فلسفه‌های مُد روز» به دست فراموشی سپرده شده باشند، پیوسته روح و روان بسیاری از افراد را جذب خود می‌کنند که نمونه‌ی آن را امروزه در جاذبه‌ی تقریرات گوناگون از فلسفه‌ی جاویدان در قیاس با دیدگاه‌های فلسفی‌ای که فقط یک قرن پیش در حدّ وسیع مورد قبول بودند مشاهده می‌کنیم. اسلام به عنوان دینی که بر ذات امر مطلق و سرشت ازلی و لایتغیّر انسان مبتنی است ـ سرشتی که به لحاظ هویّت [= انسانیّت] خویش فوق حوادث تاریخی قرار می‌گیرد ـ و همانند ادیان دیگر ریشه در ذات الاهی دارد، لاجرم مدّت‌ها پس از آن که جاذبه‌ی پساتجدّدگرایی برای اذهان غربی از دست برود و تا حدِّ فصلی از تاریخ تفکّر غرب تنزّل پیدا کند دوام خواهد داشت.

مسائلی مانند رابطه‌ی دین و سیاست، ماهیّت معرفت، سرچشمه‌ی اخلاق، رابطه‌ی اخلاق خصوصی با زندگی عمومی، سازگاری میان دین و علم (اعمّ از علوم اجتماعی و انسانی) و بسیاری از دیگر مباحث مورد علاقه‌ی فیلسوفان پساتجدّدگرا، برای تفکّر اسلامی نیز بسیار جاذبه دارند. احتمال بحث و گفتگو درباره‌ی این قبیل موضوعات بسیار زیاد است و در واقع، از قبل پاره‌ای از این نوع گفتگوها صورت گرفته است. قطعاً تفکّر اسلامی از طریق چنین مباحثی تأثیری بیش از پیش بر گفتگوهای فرهنگی و فکری کلّی در جهان غرب برجای خواهد نهاد و قطعاً چنین مباحثی بر مسائل و موضوعات تفکّر دینی در خود جهان اسلام نیز تأثیر می‌نهند. ولی این امر نمی‌تواند به معنای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در سطحی اصیل و عقلانی باشد، مگر این که اسلام همان‌طور که معمولِ متفکّران پساتجدّدگراست، از دعوی خویش مبنی بر حقیقت و امکان دست‌یابی به آن دست بردارد، و یا پساتجدّدگرایی از

دیدگاه‌های خود چشم بپوشد و دیگر پساتجدّدگرایی نباشد. تا آن‌جا که به اسلام مربوط است، این امکان که امر نسبی را به عنوان تنها مقوله‌ی معنادار بپذیریم و همان مقوله‌ی حقیقت را از گفتار فکری کنار بگذاریم، امکانی مهلک و به‌غایت بعیدالاحتمال است.

و امّا، در سطح عملی، تا آن‌جا که به زندگی به همین صورت باقی باشد طرفداران پساتجدّدگرایی در فضای واحد برای رشد و شکوفایی مربوط است، چنین چیزی از قبل برای بسیاری از اجتماعات اسلامی که در غرب به سر می‌برند اتّفاق افتاده است و احتمالاً در آینده نیز چنین خواهد بود. چیزی که در این‌جا نباید در خصوص آینده از نظر دور داشت، فقط این نیست که چگونه دین به‌طور عامّ و اسلام به‌طور خاصّ می‌تواند در عالمی تحت سیطره‌ی تجدّدگرایی و پساتجدّدگرایی باقی بماند، بلکه این هم هست که چگونه خود جهان متجدّد می‌تواند دیر زمانی در عین چسبیدن به همه‌ی افکار و آراء موجود دوام بیاورد؛ افکاری مانند انسان‌گرایی دنیوی، استدلال‌گرایی، فردگرایی، مادّه‌گرایی و اینک هر چه بیش‌تر، خردستیزی که معرّف دوران تجدّداند و پایه‌ی پساتجدّدگرایی را بنیاد می‌نهند؛ افکاری که از نظر جهان‌بینی اسلامی سنّتی مردود بوده و هم‌چنان مردود خواهند بود ــ و یا آیا اصولاً با این همه دوامی جهان متجدّد قابل تصوّر است.

* * * * *

برای یک فرد مسلمان، هیچ تفاوت و تغییری در معنای عمل مؤمنانه به اسلام در زمان حال و آینده، نسبت به عمل مؤمنانه به آن در گذشته ایجاد نمی‌شود؛ زیرا رابطه‌ی میان انسان و خدا فوق زمان است. همان‌طور که جلال‌الدین رومی در شعر معروفی می‌فرماید:

اتّصالی بی‌سؤال و بی‌قیاس
هست ربّ ناس را با جان ناس

این *اتّصال* فوق همه‌ی امور ظاهری، فوق همه‌ی ضرورت‌های زمانی و مکانی است. یک مسلمان صرف‌نظر از این که خود را در چه موقعیّت مکانی یا زمانی بیابد، می‌تواند مؤمنانه به اسلام عمل کند، بدین نحو که به آن اتّصال باطنی واقف بماند و اراده‌اش را به «ربِّ ناس» معطوف دارد. مسأله دشوارتر در زمان حاضر این است که مسلمانی بخواهد در عالمی که به انحاء متعدّد حقیقت امر قدسی و حقوق خداوند را انکار دارد، در عرصه‌ی حیات ظاهری مؤمنانه زندگی کند. در دنیای اسلام، مسأله این است که چگونه می‌توان مطابق با **شریعت** و به عنوان بخشی از امّت در دنیای کنونی زندگی کرد؛ دنیایی که در آن، انسجام فضای سنّتی تخریب شده و «شریعت قدسی» در بسیاری از مکان‌ها دیگر «شریعت زمین» نیست، ناسیونالیسم وحدت امّت را تکّه‌پاره کرده است، بسیاری از رویّه‌های اقتصادی منطبق با اصول اسلامی نیست و دیگر در بخش زیادی از عرصه‌ی زندگی شهری اوصاف اسلامی را متجلّی نمی‌بینیم. در چنین موقعیتی اگر بخواهیم به عنوان یک مسلمان مؤمنانه زندگی کنیم، اوّل از همه باید در درون، مؤمنانه روزگار بگذرانیم و عاملِ به آیین‌های مقدّسی باشیم که اسلام عمل به آن‌ها را در همه‌ی شرایط و بدون کمک هیچ شخصیّت کلیسایی [= روحانی] ممکن ساخته است؛ چرا که در اسلام رسالت کشیشانه در میان همه‌ی مسلمانان تقسیم شده است. و این امر به معنای عمل به تعالیم اخلاقی اسلام و برای افراد برخوردار از توانایی و قابلیّت، به معنای قدم نهادن در طریق معنوی و تهذیب باطنی است. و بدین معناست که حتّی‌الامکان سعی کنیم بر طبق هنجارها و اعمال اسلامی در جامعه‌ای وسیع‌تر زندگی کنیم و با توصیه به اسلام و الگو قرار گرفتن، مسلمانان را به این راه تشویق کنیم. به‌علاوه، معنایش این است که در سطح فکری به حقایق اسلام وفادار بمانیم و با همه‌ی آن‌چه شناخت

حقّ را از میان می‌برد پیکار عقلی کنیم؛ شناختی که بر توحید بنا بر فهم اسلامی از آن مبتنی است. و این بدین معناست که در نماز زندگی کنیم، جویای حقیقت باشیم؛ خواهان و خالق زیبایی‌ها باشیم، چرا که زیبایی از حقّ جدایی‌ناپذیر است. همه‌ی این‌ها بدین معناست که نباید از **جهاد** باطنی در راه خدا که پیامبر اسلام (ص) از آن به **جهاد** اکبر تعبیر می‌فرمود دَمی آسود. امّا اقدام به **جهاد** اصغر که به معنای پیکار بیرونی برای دفاع و حمایت از اسلام است، منوط به شرایط پیچیده‌ای است که نسبت به همه‌ی مسلمانان یکسان نیست و باید برای هر مورد و موقعیّت خاصّی به‌طور جداگانه مورد بحث قرار بگیرد.

تا آن‌جا که به مسلمانانی مربوط است که به عنوان اقلیّت، خواه در غرب و خواه در هند، برمه، روسیه، چین یا هر کشور دیگری زندگی می‌کنند، موقعیّت آن‌ها به لحاظ حیات درونی مشابه مسلمانان خودِ *دارالاسلام* یا کشور اسلامی است. تفاوت در این است که آن‌ها مسئولیتی در قبال هنجارها و قوانین کلّی جامعه‌ی محلّ زندگی خود ندارند، ولی مسؤولیّت این را دارند که به عنوان مسلمان زندگی صالحی داشته باشند و امکان این را که بتوانند در خانه و اجتماع خویش به عنوان مسلمان زندگی کنند محفوظ دارند. شگفت این که وظیفه‌ی دوّم برای مسلمانان سرزمین‌هایی مانند چین، برمه و بخش‌هایی از هند، یعنی در کشورهایی که بیش از یک هزار سال در آن‌ها زندگی می‌کرده‌اند، دشوارتر از غرب است. شگفت بودن این وضع از آن رو است که در زمان‌های گذشته، اروپا با حضور اسلام در خاک خود مخالفتی خصمانه‌تر از مخالفت جوامع فوق‌الذکر داشت که نمونه‌ی این مخالفت را در مورد سرنوشت مسلمانان اسپانیا پس از هشت‌صد سال حضور در این دیار می‌توان دید. امّا امروز اگر نسل‌کشیِ باورنکردنی مسلمانان در بوسنی و کوزوو، تا چه رسد به

سبعیّت‌های روس‌ها را در چچن استثنا کنیم، این وضع معکوس شده است. در حال حاضر، اجتماعات اسلامی بزرگی در بیش‌تر کشورهای اروپایی وجود دارد و اسلام به صورت بخشی از جریان اصلی صحنه‌ی دینی در آمریکا در آمده است. برای مسلمانان مقیم جهان غرب، چالش‌های فرهنگ سکولار و لذّت‌مآب، عظیم‌تر از جوامع غیرعربی است، ولی برای این مسلمانان آزادی عمل به دین خویش، لااقلّ به صورت فردی وجود دارد، و این معنا به‌خصوص در مورد آمریکا صدق می‌کند. در این کشور برخی محدودیّت‌های مشهود در فرانسه و دیگر کشورهای اروپایی دیده نمی‌شود، هرچند که البتّه پاره‌ای از مسائل محلّی هم‌چنان در گوشه و کنار مشهود است. در این شرایط، راه این که بتوانیم به عنوان مسلمانی مؤمن زندگی کنیم، اساساً آن است که به صورت فردی به ایمان خویش عامل باشیم و اجتماعات اسلامی محلی را حتّی‌الامکان تقویت کنیم، البتّه بدون این که بارِ مسؤولیّت جامعه در حدّ وسیع که زندگی در یک جامعه‌ی اسلامی بر دوش اعضای خود می‌نهد، در چنین اجتماعاتی موجود باشد. وظیفه‌ی همه‌ی مسلمانان اقلیّت که دعوی عمل به دیانت خویش دارند، این است که با تسلیم خود به اراده‌ی خدا و عمل به اخلاق اسلامی تا بالاترین حدّی که در توان دارند، سخت به آن «پیوند» درونی بچسبند. و معنای این روی‌کرد آن است که حقایقی را که غایت اسلام‌اند، گواهی کنیم و از طریق بحث و گفتگوی فکری با خطاهایی که امروزه به عنوان هنجار زندگی بشر جلوه می‌فروشند به مقابله برخیزیم. مسلمانانِ در اقلیّت در انجام این وظیفه، بسیار با یهودیان، مسیحیان، و گروه‌های مذهبی دیگر مشترک‌اند؛ یعنی با همه‌ی کسانی که بنا به تعالیم قرآن و سنّت درباره‌ی رابطه‌ی مسلمانان با «اهل کتاب» وظیفه دارند با آن‌ها رابطه‌ی احترام و دوستی متقابل داشته باشند؛ از نگاه اسلامی، «اهل

کتاب» در عام‌ترین معنا، کسانی هستند که یکتایی مبدأ الاهی را می‌پذیرند و از دینی که وحیِ ذات یگانه[ی خداوندی] باشد پیروی می‌کنند. گفتن ندارد که تعالیم اسلامی هم‌چنین تأکید می‌ورزند که مسلمانان باید در ***قبال*** اقلیّت‌های مذهبی در جوامع اسلامیِ خود همان احترامی را داشته باشند که خود از پیروانِ آن ادیان در شرایطی معکوس انتظار دارند، یعنی در شرایطی که مسلمانان به عنوان اقلیّت در میان پیروان آن ادیان به سر می‌برند.

* * * * *

در جمع‌بندی بحث و خاتمه‌ی آن می‌توان گفت وقتی به چشم‌انداز قرن آینده و هزاره‌ی آینده‌ی تقویم مسیحی نظر می‌کنیم و درباره‌ی اسلام به عنوان دین و شیوه‌ی زندگی می‌اندیشیم، نکات زیر به ذهن می‌رسد: ***ایمان*** اکثریّت عظیم مسلمانان به قوّت، هرچند نه در همه‌ی موارد با عمق و ژرفای لازم لاجرم تداوم خواهد داشت و دو ساحت ظاهر و باطن آن به عنوان شریعت و طریقت، کماکان حقایقی زنده خواهند بود. سنّت‌های فکری و معنوی اسلام نیز که جلوه‌های آن‌ها در نیمه‌ی اخیر قرن بیستم تجدید، و عمل به آن‌ها احیاء شده است، لاجرم هم‌چنان فرایند تجدید شباب و احیای خود را به‌خصوص در میان مسلمانان تحصیل کرده ادامه می‌دهند، و این در حالی است که برای غیرمسلمانانِ طالبِ حکمت و وسائط نیل به آن جاذبه‌ی بیش‌تری خواهند داشت. به‌علاوه، فرآیند احیاء هنر اسلامی نیز حتّی در مواجهه با یورش هنر و فرهنگ سکولاریستی در جهان اسلام هم‌چنان تداوم خواهد داشت. مضافاً این که گسترش جهانی اسلام، و به‌خصوص در آمریکا، به احتمال بسیار ادامه می‌یابد، و این در حالی است که اجتماعات اسلامی جدیدالتأسیس در جهان غرب به مبارزه برای تثبیت خود ادامه می‌دهند و در عین حال، اصالت خویش را

پاس می‌دارند و ریشه‌های خود را در سرزمین نویی که در آن روییده‌اند فرو می‌برند.

در عین حال، بحران‌های فوق‌الاشاره در عرصه‌های فکری، فرهنگی و اجتماعی کماکان وجود خواهند داشت. به هر مقدار که روشن‌فکرانِ مسلمانی که به‌جدّ ریشه در سنّت اسلامی دارند، شناخت عمیق‌تری نسبت به ماهیّت تفکّر متجدّدانه و پسامتجدّدانه در همه‌ی عرصه‌های آن، از فلسفه تا علوم طبیعی، تا علوم انسانی و علوم اجتماعی پیدا کنند، پاسخ‌های اسلامی ارائه شده برای این چالش‌های فکری، لاجرم عمق و جدّیّت بیش‌تری می‌یابند. امّا بسیار بعید است که بتوان به‌زودی بر تنش و تقابل مشهود در عرصه‌های فکری و آموزشی فائق آمد، به‌خصوص این که نابسامانی و حتّی هرج و مرج تمدّن متجدّد غرب، تقریباً به صورت مستقیم در ممالک غیرغربی، و البتّه اعمّ از دنیای اسلام بازتاب یافته است و جهان اسلام از آن حیث که خود را از جریان تمدّن غرب دور نگه داشته باشد تا خود مستقلاً به حلّ مسائل خویش بپردازد ممتاز نیست. می‌بینیم که در قرن بیستم حتّی اگر هم تمدّن‌های دیگر قوّتی به هم زده و در گفتمان فکری و فرهنگی جدّی شرکت کرده‌اند، همیشه تمدّن غربی تصمیم گیرنده‌ی اصلی بوده است؛ این واقعیّت لاجرم در آینده ادامه خواهد داشت.

در مورد فرهنگ، در آینده‌ی نزدیک، به احتمال زیاد فرهنگ عامیانه به‌خصوص فرهنگ عامیانه‌ی اصالتاً آمریکایی چالش اصلی در برابر جامعه‌ی اسلامی خواهد بود، بدین نحو که در گستره و پهنه‌ی جهان اسلام، جوانان را افسون می‌کند. چه‌بسا، این سیل لاجرم در آینده حتّی گسترده‌تر هم می‌شود و دلیل آن هم وسایل ارتباطی بسیار تهاجمی‌تری است که اینک حتّی از شهرهای بزرگ و کوچک به روستاها، در کوه‌های

اطلس و آناتولی، جنگل‌های بنگلادش و جزایر بسیار دوردست اندونزی گسترش می‌یابند. تلاش‌های مسلمانان، از علمای دینی گرفته تا مربّیان تا والدین، تا حکومت‌ها برای مبارزه با تأثیر فرساینده‌ی بخش زیادی از این فرهنگ عامیانه‌ی وارداتی، یقیناً در آینده نیز کماکان بخش عمده‌ای از انرژی جامعه‌ی اسلامی را به خود اختصاص می‌دهد.

در سطح اجتماعی، گرایش‌های چند دهه‌ی گذشته، از جمله شهر نشینی فزاینده و فشار برای در هم شکستن ساختارهای خانوادگی سنّتی از ناحیه‌ی اشکال مختلف فمینیزم و فشارهای روانی گوناگون شیوه‌ی زندگی متجدّدانه ادامه خواهند یافت، هرچند که در این عرصه‌ها احتمالِ واکنش‌های اسلامی بیش‌تری می‌رود. در اواخر قرن بیستم، بیش‌تر فمینیست‌های جهان اسلام از طبقات متجدّد بودند و به‌خصوص تعهّد دینی و مذهبی قابل‌توجهی نداشتند، ولی به احتمال بسیار زیاد، گرایش به یک نوع «فمینیزم اسلامی» اگر در عین حال استفاده از چنین تعبیری مناسب باشد ــ به موازات مشارکت بیش‌تر زنان مسلمان فعّال و متدیّن در فعّالیّت‌های اجتماعی و اقتصادی خارج از منزل قوت بیش‌تری می‌گیرد، که نمونه‌ی چنین اوضاعی را حتّی در ایران نیز که انقلابی سیاسی به نام اسلام در آن صورت گرفته است می‌توان دید. به‌علاوه، وجود طبقات شهری جدیدی در نواحی شهری که بیش‌تر به سطوح متدیّن‌تر جامعه‌ی اسلامی تعلّق دارند تا به طبقات بالایی قدیمی، قطعاً حضور اسلام را در شهرها تقویت می‌کنند نه تضعیف، و این به‌رغم ویرانی‌هایی است که رشد شهرنشینی به قیمت تضعیف روستاها به بار می‌آورد.

در عرصه‌ی اقتصاد و سیاست، دشوار می‌شود گفت چگونه ممکن است در آینده‌ای قابل‌پیش‌بینی، موقعیتی کاملاً ثابت ایجاد شود. در حوزه‌ی اقتصاد، آرمان‌ها و رویّه‌های اسلامی باید با یک نظام اقتصادی به

اصطلاح جهانیِ قوی‌تر دست و پنجه نرم کنند و به ایجاد جزیره‌هایی در گوشه و کنار که بتوان نظریّات اقتصادی اسلام را در آن‌ها به مرحله‌ی عمل درآورد بسنده کنند و به‌علاوه، به تلاش برای حفظ مقدار هر چه بیش‌تری از بقایای رویّه‌های اقتصاد اسلامی در بازارهای سنّتی و هم‌چنین نواحی روستایی رضایت دهند. امّا بی‌تردید، بسیاری از مسلمانان حتّی مسلمانان مقیم در جهان غرب، سعی بر پیوند دادن اقتصاد با اخلاق خواهند داشت و راضی به این نخواهند شد که اقتصاد علی‌القاعده به عنوان عرصه‌ای مشروع، مستقلّ از علائق اخلاقی و بالتبع دینی ملحوظ باشد.

در مورد اوضاع سیاسی، تنش‌ها و آشوب‌های چند دهه‌ی گذشته و در واقع، از دوران استعمار به بعد، تا زمانی که جهان اسلام استقلال واقعی خود را نیافته باشد، لاجرم ادامه خواهد داشت. از یک سو، هنوز برخی از نواحی تحت حاکمیّت اجانب است که با گسترش استعمار طیّ چند قرن گذشته به تصاحب آن‌ها در آمده است؛ سرزمین‌هایی از بخش‌هایی از شبه‌جزیره‌ی بالکان گرفته تا شمال قفقاز، تا کشمیر، تا غرب چین که تا قرن نوزدهم ترکستان شرقی بود، تا فلسطین جنوبی؛ مادام که مسائل سیاسی این سرزمین‌ها بر مبنای حاکمیّتِ خواست ساکنان آن‌ها فیصله نیافته باشد، لاجرم شاهد تنش و کشمکش مستمرّ خواهند بود. از سوی دیگر، در برخی از نواحی اصلی جهان اسلام، نزاع میان گروه‌های سنّتی و به اصطلاح بنیادگرایان با متجدّدان یا دنیاگرایان لاجرم ادامه می‌یابد و به احتمال زیاد توسعه هم خواهد یافت. مسأله‌ی معنای دولت اسلامی، دموکراسی اسلامی، حاکمیّت دین خدا در *مقابل* حاکمیّت مردم، معنا و نقش سکولاریسم، رابطه‌ی دین و دولت، وحدت جهان اسلام در مقابل مرجعیّت ملّی محلّی و بسیاری از مباحث اصلی دیگر هم‌چنان به صورت مستمرّ محلّ بحث خواهد بود و گاه و بی‌گاه در اثر قید و بندهای داخلی

جامعه‌ی اسلامی و هم‌چنین فشارهای اعمال شده از خارج بر جهان اسلام، به نزاع فیزیکی هم می‌کشد.

تا آن‌جا که به دین در اصلی‌ترین معنای آن مربوط است، مهم‌ترین چالش‌ها با اسلام، هم‌چنان از یک سو، چالش سکولاریسم خواهد بود ــ سکولاریسم در همه‌ی اشکال آن، اعمّ از شکّاکیت فلسفی و طبیعت‌گرایی و مادّه‌گرایی علمی (گو این که اهمّیّت اصطلاح مادّه در فیزیک جدید از میان رفته است) ــ و از سوی دیگر، چالش تنوّع ادیان یا پلورالیسم دینی. همین که جهان اسلام دل به دریا زده و وارد گفتگوی تمدّن‌ها و گفتمان دینی با ادیان دیگر در مقیاسی عام‌تر می‌شود، بسیاری از مهم‌ترین فصولِ نوین در تفکّر اسلامی احتمالاً به موضوع وحدت و تنوّع ادیان و همه‌ی مباحث مرتبط با این موضوع بسیار مهمّ، از مباحث مابعدالطبیعی گرفته تا مباحث اخلاقی اختصاص خواهد یافت. به‌علاوه، عمق بیش‌تر گفتگو در میان مکاتب مختلف در درون خود اسلام، به‌خصوص تشیّع و تسنّن، مکمّل گفتمان بین‌الادیانی خواهد بود و جنبش‌هایی که برای ایجاد وفاق بیش‌تر میان این تفاسیر اصلی از اسلام طیّ چند دهه‌ی گذشته به راه افتاده است، در آینده نیز ادامه خواهد داشت و قوّت بیش‌تری می‌یابد.

این مباحث و عوامل به همراه مباحث و عواملی دیگر احتمالاً در آینده نیز ابعاد مختلف عرفان اسلامی را در معرض توجّه قرار می‌دهند؛ ابعاد مختلف جلوه‌ها و قابلیّت‌های تازه‌ی عرفان اسلامی مانند تعالیم معنوی عرفان (همراه با دیگر ابعاد تعالیم باطنی اسلام که در مذهب شیعه آمده است)، هنر و ادبیّات عرفانی و فلسفه‌ی عرفانی که این همه برای فهم تنوّع ادیان ضرورت دارد. همان‌طور که قبلاً گذشت، هرچند طیّ قرن گذشته، هم به اصطلاح بنیادگرایان و هم متجدّدان در جهان اسلام با

عرفان اسلامی مخالفت کرده‌اند، طیّ چند دهه‌ی گذشته موج تازه‌ای از علایق و اهتمام افراد به عرفان اسلامی در بسیاری از کشورهای اسلامی مشهود بوده است و این در حالی است که در جهان غرب، در درجه‌ی اوّل غربیان از طریق عرفان اسلامی به درکی از معنای عمیق‌تر اسلام دست یافته‌اند. هرچند مخالفت با عرفان اسلامی لاجرم در برخی از محافل ادامه خواهد داشت، ولی گسترش عرفان اسلامی نیز، هم در داخل جهان اسلام و هم در خارج از آن به احتمال قویّ ادامه خواهد یافت و حتّی پرشتاب‌تر هم خواهد شد. علاقه‌ی باورنکردنی مردم آمریکا به یکی از بزرگ‌ترین اساتید عرفان اسلامی، جلال الدین رومی، حتّی اگر هم به صورت روایتی آمریکایی شده از جلال‌الدین رومی باشد، نه سایه‌ی گذرا، بلکه به احتمال زیاد، نشانه‌ی تأثیر هر چه گسترده‌تر عرفان اسلامی و تعالیم آن در جهان غرب است که در این دیار راه نیل به کمال را برای افراد واجد شرایط این طریق هموار می‌سازد و وسائطی را برای یادآوری بخش عظیمی از آن‌چه برای مسیحیان و یهودیانِ خواهانِ بازیابی ساحت‌های ژرف‌تر سنّت از دست رفته‌ی خود به حساب می‌آید فراهم می‌کند. در داخلِ خود جهان اسلام، عرفان اسلامی و دیگر فلسفه‌های ناشی از ساحت باطنی وحی اسلامی، مانند عرفان شیعه به تنهایی قابلیّت پاسخ‌گویی به بسیاری از چالش‌های تجدّدگرایی و هم‌چنین چالش ناشی از جدّی تلقی شدن حضور دیگر اَشکال امر قدسی را دارند. بنابراین، به هر مقدار که مسلمانان به‌طور جدّی‌تر با مسائل و مشکلات حضور دو «غیر»: یکی دیدگاه سکولار که اعتبار همه‌ی دیدگاه‌های دینی را منکر است و دیگری دیدگاه‌های دینی غیر از دیدگاه اسلامی درباره‌ی واقعیّت، دست و پنجه نرم کنند، این منبع [یعنی عرفان اسلامی] هر چه بیش‌تر مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد.

امّا حال که این همه گفتیم، نباید اصلی را که در اسلام بسیار مورد تأکید است مبنی بر این که آینده فقط معلوم خداست از نظر دور داشت. در واقع، همه‌ی حدس و گمان‌های بشری با کم‌ترین تشویش‌های پیش‌بینی ناشده، نادرست از کار در می‌آیند. به اصطلاحْ پیش‌گویی‌های آینده‌بینان گواه بر این حکم است. بنابراین، همه‌ی پیش‌گویی‌های یادشده در کمال تواضع و با آگاهی کامل به ضعف وجود بشری و امکان عوامل پیش‌بینی ناشده‌ای که هر آن می‌توانند به انحایی کاملاً غیرقابل پیش‌بینی وارد صحنه شوند صورت گرفته است. این معنا به‌خصوص در مورد زمانه‌ی ما صدق می‌کند؛ زمانه‌ای که همان نشانه‌های آخرالزمان که پیامبر (ص) و اولیاء مسلمان پیش‌گویی کرده‌اند، در جای‌جای آن مشهود است، زمانه‌ای که ظاهراً پر از حوادثِ آنیِ خارج از درک و فهم ماست. ولی حتّی اگر به‌خاطر داشته باشیم که پیامبر(ص) فرموده است همه‌ی کسانی که «ساعت [= روز قیامت]» را پیش‌گویی می‌کنند، دروغ‌گو هستند، می‌دانیم که نباید چنین پیش‌گویی‌هایی را قاطعانه اظهار داشت. حتّی اگر بدانیم که اکنون ساعت یازدهم[1] است. بر طبق نظر اسلام، فقط خدا می‌داند که چه موقع عقربه‌ی ساعت روی یازده قرار می‌گیرد.

همه‌ی آن‌چه می‌توان گفت، این است که احتمالاً اسلام به عنوان نیروی دینی مقتدری در آینده باقی می‌ماند و تا زمانی که سکولاریسم چالشی برای اسلام باشد، اسلام نیز چالشی برای سکولاریسم در همه‌ی اَشکال آن خواهد بود. اسلام لاجرم با نیروهایی که در داخل و خارج جهان اسلام، واقعیّت این دین را منکر می‌شوند، پیکار خواهد کرد و بسیار محتمل است که از ادیان دیگر به‌خصوص خواهران یکتاپرست

---

۱ - ***Eleventh Hour***، آخرین زمان ممکن در عالم که با اشاره به داستان کارگران در انجیل متّی، باب بیستم به این معنا به کار رفته است.

خویش، یعنی یهودیّت و مسیحیّت و حتّی فراتر از آن‌ها، از همه‌ی ادیانی که در قبول امر متعالی، معنای امر مقدس، فهم ماهیّت معنوی غایی اسلام و هم‌چنین مفاد و مضمون معنوی همه‌ی خلقت با آن مشترک‌اند بهره‌ای هر چه بیش‌تر ببرد. در مورد این که نیروهای دین و سکولاریسم در صحنه‌ی تاریخ عالم دقیقاً چگونه با هم پیکار خواهند کرد و چگونه اسلام فهم بهتر و مفاهمه‌ای دو سویه با ادیان دیگر در آینده ایجاد می‌کند و در عین حال، انسجام خویش را نیز پاس می‌دارد، فقط می‌توان قاعده‌ای را واگو کرد که معمولاً حسنِ ختام رساله‌های اسلامی سنّتی قرار می‌گیرد و آن این که «و اللّه أعلم بالصواب».

فصل ۱۳

تأمّلاتی درباره‌ی اسلام و جهان غرب؛ دیروز، امروز و فردا

در خاتمه می‌خواهم درباره‌ی مسأله‌ی رابطه‌ی میان اسلام و غرب تأمّل کنم. برای بحث درباره‌ی این موضوع به‌موقع و به‌غایت مهمّ، پیش از هر چیز و صرف‌نظر از همه‌ی احساسات و تعصّبات معمول، باید درنگ کرد و پرسید از دو اصطلاح *اسلام* و **غرب** چه معنایی را مراد می‌کنیم. کدام اسلام و کدام غرب را مورد بحث قرار می‌دهیم؟ آیا اسلام مورد نظر ما همان اسلام سنّتی است که اکثریّت مسلمانان بدان عمل می‌کنند؛ اسلام زنان و مردانی متّقی که می‌خواهند در پرتو تعالیم وحیانی خداوند در قرآن و در تسلیم به اراده‌ی حضرت او روزگار بگذرانند؟ آیا منظور از اسلام همان تفاسیر تجدّدگرایان است که می‌خواهند سنّت اسلامی را با نگاه به اندیشه‌ها و طرز تفکّرات غربی رایج تفسیر کنند؟ یا در عین حال، منظور گونه‌های افراطی اسلام فعّال سیاسی است که در مقابل سلطه و سیطره‌ی نیروهای غیراسلامی در خارج و داخل مرزهای بیش‌تر ممالک اسلامی از سر عصبانیّت، دست به دامان اندیشه‌ها و روش‌های برخی گرایش‌های تاریخ سیاسی معاصر غرب، و در برخی موارد دست به دامان تروریسمی می‌شوند که مخالف شریعت اسلامی است و ابداع آن‌ها نیست؟

واقعیّت غرب نیز به هیچ وجه همگن نیست. در حقیقت، عملاً تنها وحدت سیاسی که این روزها در غرب مشهود است، در دشمنی با اسلام ظاهر می‌شود که نمونه‌ی آن را در بوسنی و چچن دیده‌ایم؛ در مورد این دو کشور با چند استثناء معدود، یک نوع سکوت، بی‌اعتنایی و سکون یک‌نواخت گروه‌های مختلف جهان غرب در قبال بدترین جنایات بشری را مشاهده می‌کنیم. وگرنه، تضاد نیروها و تنوّع چیزی که معمولاً از آن به غرب تعبیر کرده‌اند، چندان فاحش است که تقریباً نیازی به ذکر آن نیست. ولی در نواحی بسیاری که از نظم جهانی مبتنی بر چیزی موسوم به ارزش‌های غربی سخن می‌رود، این واقعیّت مغفول می‌ماند. به همین دلیل باید پرسید آیا وصف بارز غرب راهبان تراپی[۱] و کارتوسی[۲] است یا «روشن‌فکران» ملحد یا لاادری اروپایی و آمریکایی در محیط‌های دانشگاهی یا وسایل ارتباط جمعی؟ آدمی متحیّر می‌ماند که آیا غربیان کسانی هستند که هنوز هم فوج فوج به زیارت لورد[۳] می‌روند یا کسانی که گروه‌گروه به شهر لاس‌وِگاس،[۴] یا زادگاه الویس پرسلی.[۵] این تنوّع و حتّی تقابل در جهان غرب بسیار حائز اهمّیّت است، نه فقط برای افرادی در اروپا و ایالات متّحده که بر مبنای اعتقاد به وجود یک غرب بالنسبه متّحد، از تقابل با جهان اسلام سخن به میان می‌آورند، بلکه برای

---

۱ - Trappist منسوب به صومعه‌ی La Trappe که قواعد اصلاح شده‌ی راهب بزرگ دی رَنسی (De Rancy) در سال ۱۶۶۴ را رعایت می‌کنند.

۲ - Carthusian منسوب به تشکیلاتی رهبانی که در سال ۱۸۰۶ به دست قدّیس برونو (St. Bruno) تأسیس شد و به خاطر سخت‌گیری‌اش در مورد قواعد و مقرّرات فرقه‌ای قابل توجّه است.

۳ - Lourres، شهری در جنوب فرانسه که یکی از بزرگ‌ترین زیارت‌گاه‌های کاتولیک‌ها است.

۴ - Las Vegas، شهری در ایالت نِوارا (آمریکا).

۵ - Elvis Presley، خواننده‌ی آمریکایی.

مسلمانان نیز حائز کمال اهمیّت است، لااقلّ برای برخی از مسلمانانی که به‌طور کلّی به تفرقه‌هایی عمیق در جهان غرب کاملاً واقف‌اند؛ تفرقه‌هایی که احتمال هماهنگی و انسجام آن‌ها به این زودی نمی‌رود، بلکه در واقع، در یک قدمی ایجاد نابسامانی و هرج و مرجی در همان تار و پود جوامع غربی‌اند.

هم‌چنین به بیان دینی، تنوّع این دو عالم در یک سطح نیست. اکثریّت وسیعی از جهان اسلام هنوز در متن روزگار می‌گذرانند. همه‌ی آن‌ها قرآن را کلام خدا و پیامبر اسلام (ص) را فرستاده‌ی او و واقعیّت خداوند و اسماء و صفات او را واقعیّاتی مسلّم می‌دانند. در مقابل، در جهان غرب، سوای منافع تجاری مشترک ملّت‌ها و گروه‌های مختلف که مایه‌ی وحدت آن‌ها می‌شود، تفرقه‌ای بسیار عظیم‌تر در مورد اساسی‌ترین مسائل موجود است؛ مسائلی مانند نفی یا اثبات وجود خدا، مبدأ بشریت، ماهیّت و منشأ اخلاق و حتّی قداست و منشأ خود حیات در خصوص مورد اخیر، بعضی از افراد مایلند خون کسی را که به حیات یک جنین خاتمه می‌دهد بریزند؛ زیرا معتقدند او مرتکب قتل عمد شده است. ممکن است مسلمانان بر سر مسأله‌ی اقتدار سیاسی و انواع قوانینی که باید بر جامعه‌ی اسلامی حاکم شود به نزاع برخیزند، ولی افراد بسیار اندکی درباره‌ی این اعتقاد که خدا هنوز بر عرش خویش تکیه زده است و حکمران عالم هستی است نظر مخالف دارند.

به عکس، در جهان غرب، امروزه پس از چند قرن آشوب و بلوای خونین، نزاع کم‌تری جریان دارد، ولی سخت‌ترین نزاع و غالباً آشوب بر سر مسأله‌ی ارزش‌ها و اخلاق، چه رسد به خود الاهیّات در جریان است. در هر دو طرف این گفتگو درباره‌ی اسلام و غرب باید این ابعاد و بسیاری از ابعاد و انواعِ دیگر تنوّع را به‌خاطر داشت، هرچند در این رساله مجال

بحث عمیق درباره‌ی آن‌ها را نداریم. البتّه نباید فراموش کرد که حتّی در مورد مسأله‌ی ماهیّت کتاب مقدّس و معنای آن، اختلاف نظر میان بنیادگرایان ایالات متحده[1] و بسیاری از اساتید شکّاک و ساختارشکن در دانشگاه‌های همان دیار، بیش‌تر و شدیدتر است تا اختلاف‌نظر میان دیدگاه گروه نخست و تلقّی مسلمانان در کلّ جهان اسلام درباره‌ی **کتاب مقدّس**.

زمینه‌ی تاریخی

در ایّام گذشته، به‌خصوص طیّ دوران قرون وسطی، یعنی زمانی که جهان غرب برای نخستین بار با جهان اسلام مواجهه یافت، وضع بر این منوال نبود. بالاتر از همه، در دوران قرون وسطی، جهان غرب و جهان اسلام در مهم‌ترین اصل، یعنی اصلِ قبول واقعیّت الاهی در ورای همه‌ی علایق و اصول این جهانی، در ورای فردگرایی و یک نوع انسان‌گرایی زمینی اشتراک نظر داشتند. ثانیاً این دو تمدّن احترام یکدیگر را نگه می‌داشتند، حتّی اگرچه در سطحی معیّن دشمنی‌هایی میان آن‌ها وجود داشت. کاملاً بر خلاف آن‌چه امروزه مشهود است، این دو تمدّن حدّ و حریم خاصّ خود را نگاه می‌داشتند و در سطوح نظامی و سیاسی، کمابیش هم‌سان بودند. اگر جهان غرب مسلمانان را «کفّار» می‌خواند، در عین حال، برای تمدّن اسلامی احترام قائل بود، چندان که بخش زیادی از علم، فلسفه، هنر و معماری، ادبیّات و رمزهای عرفانی و هم‌چنین برخی از نهادهای اصلی اسلام، مانند مدارس آموزشی آن را سرمشق خویش ساخت. حتّی بر روی پوشش آبی رنگ [تصویر] مریم مقدّس در قرون وسطی کتیبه‌ای

---

۱ - Bible belt، نامی برای بخش‌هایی از ایالات متّحده که به تعصّب دینی یا بنیادگرایی اشتهار دارند.

برای تزیین نقش شده بود که شبیه خط عربی به نظر می‌آمد، هرچند واقعاً عربی نبود. دانته ساختار جهان معنوی اسلام را در معماری مسیحی‌ترین اشعار، یعنی *کمدی الاهی*(۱) که کلّ بصیرت و تجربه‌ی انسان اروپایی قرون وسطی را به‌اجمال بیان می‌کند مجسّم می‌سازد. و راجر بیکن(۲) یک سال در آکسفورد وقتی درباره‌ی تعالیم حکمت اشراقی اسلامی سخن می‌گفت، لباس اسلامی به تن می‌کرد. به رغم لعن و تکفیر کلامی که نثار اسلام می‌شد و مرگ و ویرانی‌های بسیاری که جنگ‌های صلیبی به بار آورد، اروپای قرون وسطی به تنها «غیری» که برای خود می‌شناخت، یعنی اسلام و جامعه و تمدّن آن، از سر احترام می‌نگریست.

دشمنی آشکار نسبت به اسلام، هم به لحاظ فکری و هم به لحاظ دینی، به واقع با دوران رنسانس آغاز شد که گذشته‌ی قرون وسطای خویش را نیز محکوم می‌کرد. نوشته‌های شخصیّت‌های بزرگی مانند پترارک(۳) که در تکوین جهان‌بینی دوران رنسانس نقش محوری داشتند، حاکی از کینه و عداوتی نسبت به اسلام و تعالیم اسلامی است که در هیچ یک از شخصیّت‌های بزرگ قرون وسطی نمونه ندارد. این دوران، دوران انسان‌گرایی به معنای غیردینی کلمه بود. انسان‌انگاری، مخالفت با یقینِ حاصل از ایمان، فردگراییِ مبتنی بر شورش علیه مرجعیّت بالاتر و هم‌چنین اروپامداری(۴) همه از آن زمان به بعد وصف بارز جهان‌بینی غربی بوده‌اند. این افکار نه فقط در برابر میراث دینی غرب، بلکه حتّی بیش‌تر از آن در برابر اسلام قد علم کردند؛ اسلام که همیشه علیه هر نگاه

---

1 - *The Divine Comedy*

۲ - Roger Bacon، (حوالی ۱۲۱۴ ـ حوالی ۱۲۹۲) فیلسوف انگلیسی.

۳ - Franceco Pertrarch، (۱۳۰۴ ـ ۱۳۷۴) ادیب و شاعر ایتالیایی و از پیشگامان رنسانس.

4 - Eurocentrism

تیتانی و پرومته‌ای [= عاصیانه] نسبت به بشریّت به‌شدّت عَلَم مخالفت برافراشته و بر حالت فروتنانه‌ی انسان در برابر عظمت و شکوه خداوند اصرار داشته و او را، هم بنده‌ی خدا (*عبدالله*) و هم جانشین وی (*خلیفةالله*) بر روی زمین دانسته است.

در این دوران بود که این دو تمدّنِ خواهرخوانده راهشان را از هم جدا کردند و بر اساس مخالفت دینی با اسلام در قرون وسطی، موجی از عداوت نوین و بسیار فراگیرتر علیه همه‌ی امور اسلامی شکل گرفت که سرانجامش نوعی نگاه تحقیرآمیز و حال و هوای برتری‌طلبی و ایجاد هراس بود که احیاناً حتّی به صورت ناخودآگاه، در جریان اصلی نگاه غربیان به اسلام، تا به امروز باقی است؛ هرچند که البتّه امروزه قدرت نظامی و مادی اسلام با قدرت نظامی و مادی غرب قابل قیاس نیست. بنابراین، اگرچه مخالفت با اسلام در جهان غرب در دوران تبلور تمدّن غربی طیّ دوران قرون وسطی آغاز شد؛ یعنی هنگامی که اسلام تنها «غیر» برای جهان غرب بود، ولی ریشه‌ی دشمنی عمیق و روحیّه‌ی برتری‌طلبی قرون اخیر را باید به دوران رنسانس و پیامدهای آن باز برد؛ یعنی به دوره‌ای از تاریخ که جهان غرب در مسیر سکولار شدن قدرت دنیوی و تاجرمآبی بی‌سابقه قرار گفت و تصوّر نوینی را از بشریّت صورت بست که صددرصد مخالف با همه‌ی آن چیزی بود که اسلام به‌خاطر آن برپا شد و هنوز هم به‌خاطر آن برپاست.

غرب متجدّد طیّ دوران استعمارگری خویش، بر اساس همین مبنای شکل گرفته در این دوران، به جهان اسلام می‌نگریست؛ و این همان روی‌کردی است که به یک معنا هنوز هم به اَشکال نوین در بسیاری از مناطق لااقلّ به لحاظ اقتصادی، فنّ‌آوری و حتّی فرهنگی تا به امروز تداوم دارد. و امّا در دوران متجدّد، عنصر نوینی وارد صحنه شد. به جای صِرف

نثار کردن لعن و تکفیر به اسلام به عنوان یک نوع ارتداد مسیحی، تحلیل‌های نوین از اسلام، یا بر تعصّبات تبلیغی مبتنی شد یا بر عقل‌گرایی دنیاگرا؛ عقل‌گرایی دنیاگرا که در جهان غرب رشد یافت و زمانی که با قدرت نظامی برتر قرین شد، به صورت ابزاری هولناک برای کالبدشکافی و سرکوبِ نهایی ادیان و فرهنگ‌های دینی به نامِ یک علم فرضاً همگانی در آمد. مسلمانان امکان تدریس و ارائه‌ی تعالیم و دیدگاه‌های خویش را در هیچ جای مغرب زمین نیافتند و حال آن که غربیان نه فقط به نقد و تحلیل اسلام آن‌گونه که می‌خواستند مبادرت کردند، بلکه حتّی تعالیم خویش را بر خود مسلمانان تحمیل کردند و برای این هدف، مدارسی را که برای آموزش و پرورش دنیاگرایانه‌ی غربی یا مسیحی ایجاد شده و مورد حمایت قدرت اقتصادی و سیاسی غرب بود به خدمت گرفتند. خود قرآن، پیوسته در جهان غرب نه به عنوان نصّ کلام خداوند، آن‌گونه که مورد اعتقاد مسلمانان است، بلکه به عنوان تألیف و تصنیفی صرفاً بشری که باید آن را به‌کارد تشریح روش‌های عقل‌گرایانه و تاریخی سپرد، مورد تحلیل قرار گرفته است. این بدان می‌ماند که مسلمانان بخواهند در مورد DNA خون مسیح (ع) تحقیق کنند و معاذاللّه آن را با خون یوسف (ع) تطبیق کنند و سپس [فرضاً] چاره‌ای بیابند برای همه‌ی آن نظریاتی که در مدارس انحصاری در جهان غرب خواهند آموخت؛ مدارسی که به متّکی پول نفت‌اند و باهوش‌ترین دانش‌جویان غربی برای احراز صلاحیّت بهترین مشاغل، در آن‌ها به تحصیل می‌پردازند.

غرب و اسلام به لحاظ مادّی به هیچ وجه هم‌سطح و هم‌سان نیستند و به موجب همین، جهان غرب کمابیش برنامه‌های ممالک اسلامی را دیکته می‌کند و آن ممالک را فقط بر مبنای میزان قبول و اقتباس معیارهای ناپایدار غربی که اینک به بیانی محترمانه، «جهانی» نامیده می‌شوند، مورد

داوری قرار می‌دهد. رابطه‌ی میان اسلام و جهان غرب را باید در پرتو همین تفاوت و نابرابری مورد بحث قرار داد. بسیاری از عوامل جدید، از جمله احیای اسلام در جهان اسلام و فشار جهان غرب برای سلطه‌ی فرهنگی کامل، در این اواخر وارد صحنه شده‌اند و حال آن که الگوی دوران رنسانس که منظر و مرآی غرب متجدّد را درباره‌ی موجودات دیکته می‌کرد، خود از همراهی با هرج و مرج اجتماعیِ دم‌افزون بازمانده است. با این حال، زمینه‌ی تاریخی سابقه‌ی میان اسلام و جهان غرب در قرون وسطی، رنسانس و دوران‌های متجدّد اخیر را همیشه باید به‌خاطر داشت؛ زیرا این دوران‌ها خزانه‌ی خاطراتی تاریخی را تشکیل می‌دهند که همیشه احزاب و گروه‌های مغرض می‌توانند برای تشدید آتش دشمنی و ایجاد تصوّری دروغین از یک دشمن نیرومند ــ چنان که گویی اسلام امروز دارای قدرتی مشابه در مقابل جهان غرب همانند خلفای اموی و امپراطورهای عثمانی است ــ بدان متوسّل شوند.

این سؤال را که مشکلات واقعی رابطه‌ی میان اسلام و جهان غرب در دنیای امروز کدام است، باید در پرتو همین گذشته‌ی تاریخی مطرح کرد. اگر در این تحلیل، اغلب مؤلّفه‌های غربی و نه مؤلّفه‌های اسلامی این مواجهه را که امید است هر چه بیش‌تر به یک گفتگو مبدّل شود مورد بحث قرار می‌دهیم، هم از آن‌روست که پیداست مخاطب ما در این‌جا غربیان‌اند و هم از آن روی که تهدیدهای جهان غرب برای کلّ موجودیّت اسلام و تمدّن آن و تهدیدهای واقعی اسلام و نه تبلیغات برخی رسانه‌ها برای جهان غرب، به هیچ وجه حجم یک‌سانی ندارند.

عناصر تعارض امروز

واقعیّتی اساسی که در بنیاد رابطه‌ی اسلام و جهان غرب قرار گرفته، این

واقعیّت است که برخلاف انتظارات متقدّم‌تر غربیان، دین اسلام هنوز کاملاً پرطراوت، و تمدّن اسلامی هنوز زنده است، حتّی اگرچه به‌شدّت تضعیف شده است. به‌رغم همه‌ی آن اسلام‌پژوهان غربی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، به‌خصوص مبلّغان مذهبی که سقوط قریب‌الوقوع اسلام را پیش‌گویی می‌کردند، امروزه این دین نسبت به ادیان دیگر، بسیار سرزنده‌تر است. نفس وجود جهان اسلام که نافی بسیاری از مفروضاتِ جهان‌بینی ما بعد قرون وسطی و متجدّد غربی، مانند فردگرایی، انسان‌گرایی سکولار و برتری حقوق بشر بر حقوق خداوند و قوانین ساخته‌ی دست بشر بر شریعت الاهی است، به صورت معارضه‌ای سرسخت برای جهان غرب ظاهر می‌شود؛ جهان غربی که پیشرفت تاریخی خاصّ خود را تنها طریق قابل قبول برای متابعت همه‌ی دیگر انسان‌های کره‌ی ارض می‌داند، و هر طریقی غیر از آن را انگ قرون وسطایی و مرتجع می‌زند و به نام همه‌ی انواع دیگر تلویحات موهن که امروزه در جهان غرب حاکم است معرّفی می‌کند. اگر اسلام صرفاً تسلیم الگوهای غربی مربوط به اندیشه و عمل شده بود، کما این که بسیاری از تجدّدگرایان مسلمان چنین کرده‌اند، هیچ تقابلی میان این دو عالم وجود نمی‌داشت.

دلیل این تعارضْ نفس واقعیّت تمدّن دیگر است که می‌خواهد از اصول خاصّ خود تبعیّت کند و بر طبق حیات باطنی و پویایی خاصّ خود، و نه بر مبنای معیارهای تحمیل شده از خارج که به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران، اینک خود غرب را نیز تهدید می‌کنند، رشد و توسعه بیابد. اوضاع و احوال امروز متفاوت با دوران جنگ سرد است؛ یعنی زمانی که دو دنیای غرب و کمونیست موجودیّت یکدیگر را تهدید می‌کردند؛ چرا که جهان اسلام به هیچ وجهِ متصوّر نمی‌تواند تهدیدی نظامی، سیاسی یا حتّی اقتصادی برای جهان غرب باشد. به‌عکس، جهان

غرب زمامِ حیاتی‌ترین منابع اقتصادیِ ملّت‌های مسلمان را در دست دارد و با فروش حجم وسیعی از تجهیزات نظامی از همه‌ی منازعات جهان اسلام سود می‌برد و عملاً خواسته‌های خود را در بسیاری از بخش‌های جهان اسلام دیکته می‌کند.

در گفتگوهای راجع به تهدید جهان اسلام، رسانه‌های گروهی غرب به‌ندرت به طرح مسائل واقعی بسیار مهمّ برای مسلمانان می‌پردازند؛ مسائلی مانند مسأله‌ی از دست رفتن سرزمین‌های اسلامی به‌خصوص سرزمین‌های فلسطین بر مبنای دعاوی تاریخی انحصاری که نافی دعاوی طرف دیگر است. ماهیّت این مدّعیات تاریخی در واقع، به گونه‌ای است که اگر بنا باشد در مورد هر جای دیگر نیز دنبال شوند، به حکم همان منطق، باید آمریکاییان غیربومی بسیاری از زمین‌های این دیار را به ساکنان اوّلیّه‌ی آن‌ها بازگردانند؛ زمین‌هایی را که فقط یکی دو قرن پیش، از طریق یکی از موفّق‌ترین فتوحات تاریخ بشر، از آن نوع که برخی اینک آن را «تصفیه‌ی نژادی» می‌نامند به تصرّف درآمدند. چه دردناک است که یهودیان و مسلمانان در روزگاران گذشته می‌توانسته‌اند هم‌زیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند، ولی اگر بنا بر قبولِ این منطق انحصارگرایانه بدون توجّه به دیدگاه‌های طرف دیگرِ این رویارویی باشد، دیگر در آینده چنین امکانی وجود نخواهد داشت. مسأله‌ی دیگر این است که بسیاری از ملّت‌های غربی نه فقط مهم‌ترین موهبت اقتصادی بخش اعظم جهان اسلام، یعنی نفت را در مهار خویش دارند، بلکه به هزار و یک راه می‌خواهند پولی را که در قبال آن پرداخت می‌کنند، خواه از طریق فروش تسلیحات و خواه از طریق ایجاد بازارهای بی‌خطر[1] دوباره به چنگ بیاورند.

---

1 - safe market

جهان غرب به معنای حکومت‌های غربی و البتّه نه به معنای افراد و مؤسّسات خوش‌نیّت، اهتمام جدّی به بهروزی جهان اسلام ندارد، مگر این که آن اهتمام، همان‌طور که انتظار می‌رود، با منافع اقتصادی و ژئوپولیتیکی خودش وفق دهد که نمونه‌ی آن در برخورد جهان غرب با مردم سالاری در جهان اسلام یا شیوه‌ی فوق‌العاده ریاکارانه‌ی آن در اهتمام به حقوق بشر دیده می‌شود؛ در واقع، در هر جا که در جهت منافع قدرتی از قدرت‌های غربی باشد چنین اهتمامی را به حقوق بشر به خرج می‌دهد، ولی هر گاه این حقوق در تقابل با منافع آن قدرت‌ها قرار بگیرند هرگز چنین نمی‌کنند. این همه افراد که از تهدیدهای تروریستی اسلام سخن می‌گویند، به خود زحمت نمی‌دهند که بپرسند چرا یک فرد بیست ساله، در عنفوان جوانی، به این راحتی و خودخواسته دست از زندگی می‌شوید؟ چه چیزی را از دست داده است که به‌خاطر آن، دست به این اعمال افراطی می‌زند؟ هر نوع تروریسم، چه از سوی مسلمانان و چه سوی مسیحیان یا یهودیان عملی زشت و مخالف با تعالیم این هر سه دین است. در مورد هر عمل تروریستی، لازم است که نه فقط آن را محکوم کرد، که البتّه باید چنین کرد، بلکه باید از حوادث نزدیک و بی‌واسطه فراتر رفت و پرسید چرا این اعمال صورت می‌گیرد یا صورت گرفته است. امروزه، تا آن‌جا که به جهان اسلام مربوط است، عواملی که در پس این اعمال هولناک قرار گرفته‌اند، نومیدی و فشارهای غیرقابل‌تحمّل (فشارهایی که مورد حمایت مستقیم یا غیرمستقیم جهان غرب است) و درماندگی در برابر نیروهایی است که دین و تمدّن انسان را نابود می‌کنند. دشمنی، آتشی خانمان برانداز و ویرانگر است، ولی فرونشاندن این آتش یک آتش جز با تحقیق درباره‌ی علل و عوامل آن امکان‌پذیر نیست، وگرنه همین که آتش خاموش گردد. آتشی دیگر برافروخته می‌شود.

ایجاد تفاهم میان جهان غرب و جهان اسلام امکان‌پذیر نمی‌شود،

مگر این که طرف غربی دریابد که همین مطلق‌سازیِ جهان‌بینی خاصّ غرب در مقطع زمانیِ خاصّ، در صورت همراه شدن با «منافع» اقتصادی نیرومندی که معمولاً مخالف با منافع دیگران است، ناشکیبایی و حتّی دشمنی جهان‌بینی‌های دیگر را به دنبال خواهد داشت. امروزه، وضع به گونه‌ای شده است که بسیاری از غربیانی که به دلیل برنامه‌های سیاسی یا اقتصادی خاصّ خود، نسبت به دوستی غرب با جهان اسلام عناد دارند، با هر گونه حرف و حدیثی درباره‌ی صلح و سلامی که پیش از دوران متجدّد بر بخش اعظم زندگی یهودیان و مسیحیان در جهان اسلام حاکم بود مخالفت می‌کنند. آن‌ها حتّی سعی می‌کنند آتش دشمنی یهودیان و مسیحیان علیه اسلام را شعله‌ور سازند، هرچند که بسیاری از آن‌ها خود، عمدتاً پیرو جدّی هیچ دینی نیستند.

مسلمانان نیز دیگر نباید نیروی دنیاگرای ستیزه‌جو و منافع تجاری احمقانه‌ی غرب را همه‌ی جهان غرب بدانند و باید به‌خاطر داشته باشند که هرچند وجه غالب جهان غرب دنیاگرایی است، ولی در جهان‌بینی آن‌ها عناصر مهمّی از یهودیّت و مسیحیّت که به‌رغم منافع دنیوی ناپایدار در برخی نواحی، با جهان‌بینی اسلام قرابت دارند، تا به امروز در جهان غرب باقی مانده است. میان جهان اسلام و غرب دنیاگرا هماهنگی یا سازگاری ریشه‌داری نمی‌تواند موجود باشد؛ زیرا هیچ اصل متعالی مشترکی میان آن‌ها موجود نیست، کما این که هیچ اصل متعالی مشترکی هم میان پیروان آیین هندو، پیروان آیین کنفوسیوس یا بوداییان و جهان‌بینی دنیاگرا وجود ندارد. [در این مورد،] صلح و سلام فقط می‌تواند بر احترام متقابل در سطح بشری مبتنی گردد. بدیهی است که هیچ مسلمانی که به جای سرمشق قرار دادن جهان غرب ــ یعنی همان جهانی که حتّی بیش‌تر از جهان اسلام در هزار توی اشتباهات خاصّ خود سر در گم مانده است ــ به داشتن یک حیات اسلامی عمیق و جدّی می‌اندیشد،

چنین احترامی را از بیش‌تر غربیان ندیده است. مسلمانان نیز برای غربیانِ برخوردار از اصول معنوی چنین احترامی قائل نشده‌اند ـ البتّه با این تفاوت اساسی که اسلام تهدیدی برای شیوه‌ی زندگی غربی نیست، بلکه فقط منافع غربی در درون خود جهان اسلام را تهدید می‌کند. نوارهای قرآن نمی‌توانند آن گونه که مبتذل‌ترین محصولات فرهنگ عامیانه‌ی غرب به مشرق زمین هجوم می‌آورند، امواج هوایی اروپا و آمریکا را مورد هجوم قرار دهند، و این در حالی است که دنیاگرایی غربی می‌خواهد به روشی خصمانه و ستیزه‌جویانه نه تنها فنّ‌آوری خود، بلکه جهان‌بینی نیمه‌جان خود را نیز از طریق همان فنّ‌آوری به دنیای غیرغربی، به‌خصوص دنیای اسلام تحمیل کند.

غلبه بر موانع تفاهم

در این‌جا، برای افراد پاک اعتقاد در هر دو سوی این خطّ و هم‌چنین برای مسیحیانی که در جهان اسلام و مسلمانانی که در جهان غرب زندگی می‌کنند، تا آن‌جا که به تأثیر طولانی‌مدّت مربوط است، مسأله‌ای عمیق‌تر مطرح می‌شود. این مسأله همان مسأله‌ی تفاهم و سازگاری میان اسلام و مسیحت و حتّی‌الامکان یهودیّت در سرحدّات جهان غرب و جهان اسلام و هم‌چنین در درون مرزهای آن‌هاست. مسلمانان که صرب‌ها و روسیه تا همین اواخر به نامِ مسیحیّت، آن‌ها را قتل‌عام می‌کردند، تا آن‌جا که به دیانت مربوط است، مشترکات بسیار بیش‌تری با صرب‌ها دارند که نمونه‌ی آن در قدّیس ماکسیموس اعتراف‌گیر[۱] و قدّیس گریگوری پالاماسی[۲] دیده می‌شود، تا مشترکات صرب‌ها نه فقط با غربیان سکولار، بلکه با مسیحیانِ کاملاً متجدّد که برخی از آن‌ها علناً می‌گویند به

---

۱ - St. Maximus the Confessor، (۵۸۰ ـ ۶۶۲).

۲ - St. Gregory of Palamas، (۱۳۱۸ ـ ۱۳۵۹).

تولّد مسیح از مادری باکره یا اصالت تاریخی او که مسلمانان به عنوان حقایق وحیانی قرآن بدان می‌چسبند باور ندارند. سخن از غرب و اسلام، و کماکان یکی گرفتن جهان متجدّد با مسیحیّت که امروزه تا حدّ مشهودی تضعیف شده است، به منزله‌ی سرپوش گذاشتن بر شکافی است که هر گونه تفاهم جدّی را تقریباً ناممکن می‌سازد.

درست است که تجدّدگرایی، مسیحیّت را از زمان رنسانس به این سو، هر چه بیش‌تر به حاشیه رانده است، با این حال، مسیحیّت و هم‌چنین یهودیّت در جهان غرب کماکان به صورت واقعیاتی زنده باقی‌اند. اگر ژرف در این وضعیّت بنگریم، می‌بینیم که مشترکات آن‌ها با مسلمانان بسیار بیش‌تر است تا با افرادی که زبان مادری‌شان انگلیسی، فرانسه، آلمانی یا یک زبان اروپایی دیگر است، ولی هیچ اشتراکی با جهان‌بینی مسیحی، خواه درباره‌ی این عالم و خواه درباره‌ی عالم آخرت ندارند؛ در واقع، مسلمانان به خدا باور دارند، دستورات اخلاقی «ده فرمان»[۱] را می‌پذیرند و می‌خواهند زندگی خویش را بر مبنای نیایش و واقعیّت جهان دیگری بنا کنند که مسیح در مغفول مانده‌ترین بیان خویش در اشاره بدان فرمود «ابتدا ملکوت خداوند را بجویید». اگر آگاهی نوینی نسبت به این حقیقت در فضای اسلام‌ستیزی رایج کنونی در جهان غرب ایجاد شود ــ فضایی که گاهی چنان است که گویا در زمان قدّیس برنارد کلرویی[۲] به سر می‌بریم، نه در زمان ساختارشکنی، نسبیّت‌گرایی و خصومت کلّی نسبت به دین جدّی که فقط در صورت جدایی کامل دین از حیات عمومی آن را قابل تحمّل می‌داند ــ در این صورت، امکان بیش‌تری برای توافق جدّی میان بخش اعظم جهان اسلام و جهان غرب وجود خواهد داشت؛ لااقلّ جهان غرب به معنای خاصّ کلمه، نه *این* جهان

---

۱ - Ten Commandments، احکامی که بنا بر تورات در کوه سینا بر موسی نازل شد.

۲ - St. Bernard of Clairvaux، (۱۰۹۰ - ۱۱۵۳).

غرب که مساوی با منافعی اقتصادی و ژئوپولیتیکی است که به هر قیمتی دنبال می‌شوند، خواه این «منافع» با منافع دیگران هماهنگ باشند و خواه نباشند. دست‌یابی به این آگاهی چندان درخور تحسین است که باید همه‌ی افراد پاک‌اعتقادِ هر دو طرف، به‌رغم موانع بسیاری که بر سر راهش قرار دارد، کمر به پیگیری کامل آن ببندند.

در سویه مسیحی، البتّه نخستین مطلب مهمّ، موضوعی الاهیّاتی [= دینی] است. به‌رغم این همه نشست‌های تقریب ادیان که از جنگ جهانی دوّم به بعد میان مسیحیان و مسلمانان و گاهی همراه با یهودیان صورت گرفته است، معدودی از مسیحیان اسلام را به عنوان دین یا وحی اصیل، و پیامبر اسلام (ص) را به عنوان دریافت کننده‌ی یک پیام آسمانی اساسی بعد از مسیح قبول دارند. عناصر سنّتی‌تر و محافظه‌کارانه‌تر مسیحیّت در واقع، بیش‌ترین قرابت را با مسلمانان دارند و بهتر از هر کس دیگر معنای یک کتاب آسمانی مقدّس ثابت و دارای منشأ الاهی و نیز معنای قوانینی اخلاقی را درک و فهم می‌کنند؛ قوانینی اخلاقی که از سوی خداوند ابلاغ شده و هدف آن‌ها نه تکامل یافتن همراه با دوران‌ها، بلکه تعیین خطّ و سیر «دوران‌ها» در هر زمان و مکان ممکن است. این دسته از مسیحیان نسبت به اسلام ادب دیپلماتیک بسیار داشته‌اند، ولی کم‌تر با موضع قبول الاهیّاتی با آن برخورد کرده‌اند. این تناقض دردناک شبیه به مسأله‌ی محیط زیست است؛ در این مورد، مسیحیان محافظه‌کار که بیش‌تر از دیگران بر طهارت و تقدّس حیات بشری در همان زمان وجود یافتنش در رحم مادر تأکید می‌ورزند، نسبت به نیروهای ویران کننده‌ی محیط زیست و تار و پود حیات که پشتوانه‌ی حیات بشری نیز هست بسیار بی‌اعتناترند تا بسیاری از کسانی که در مورد نفس مفهوم امر قدسی مشکل دارند.

درست است که قبولِ اصالَت اسلام برای مسیحیّت دشوارتر از قبول

اصالت مسیحیّت برای اسلام است؛ اسلام که در عین انکار تثلیث و تجسّد، منشأ الاهی پیام مسیحی را می‌پذیرد و مسیح (ع) را پیامبر اعلای حیات باطنی و سابق بر پیامبر اسلام (ص) می‌داند. ولی باید با مسأله‌ی قبول متقابل صادقانه روبرو شد. در جهان امروز، بزرگ‌ترین پشتوانه‌ی باورهای یهودی و مسیحی سنّتی در اسلام یافت می‌شود و در واقع، اسلام در تمامی دوران تاریخ خود اقلیّت‌های مسیحی و یهودی ساکن در جهان اسلام را در عملِ به دین خویش آزاد گذاشته است و عمق تدیّن و اصالت مسیحیّت و یهودیّت شرقی در دوران فعلی تأییدی بر این مدعاست.

رهبران مذهبی این سه دین وظیفه دارند این حقایق را تشخیص دهند و شجاعت اظهار آن‌ها را داشته باشند و این به‌رغم مسائل دردناک فلسطین است که چنین سایه‌ی شومی بر سر رابطه‌ی مسلمانان و یهودیان افکنده است و نیز به‌رغم نوعی غلبه‌جویی در برخی حوزه‌هاست که می‌خواهد با استناد به این واقعیّت که مسیحیّت دینِ تمدّنی است که به صورت نیرومندترین ــ ولی در عین حال دنیازده‌ترین ــ تمدّن عالم درآمده است، شُکوه و عظمت این آیین را به کرسیِ اثبات بنشاند. از منظر اسلامی، چه دردناک است که هرچند مسلمانان تقریباً در تمام تاریخ خود امّت یهود را تحت حمایت و حفاظت قرار داده و پس از تبعیدِ آن‌ها از اسپانیا بعد از فتح مجدّد این دیار، بهشتی برای یهودیان فراهم ساختند، اینک باید چنین بهای گزافی را به‌خاطر وحشی‌گری‌های هیتلر بپردازند. به‌علاوه، چه دردناک است که می‌بینیم مسلمانان حتّی در دورانی که در اوج قدرت بودند و پیش از دوران استعماری مدرن، هرگز در مورد اقلیّت‌های مسیحی ساکن در ممالک خود، دست به «تصفیه‌ی نژادی» نزدند. اینک مسلمانان گرفتار موج جدیدی از پاک‌سازی قومی شبیه به پاک‌سازی قومی اسپانیا بعد از سال ۱۴۹۲ شده‌اند، و این در حالی است

که غربِ رسمی متجدّد ـ و البتّه نه بسیاری از غربیان که نگران این موضوع‌اند؛ غربی که به طرزی زننده خود را حامی حقوق بشر می‌داند ـ ناظر این وضع است، بی‌آن که حتّی قدمی جدّی بردارد؛ زیرا افرادی که در بوسنی تصفیه‌ی قومی یا در چچن قتل‌عام می‌شوند، مسلمان‌اند و نه مسیحی یا یهودی.

علی‌رغم این واقعیّات دردناک که فضا را تیره و تار کرده‌اند، رهبران یهودی و مسیحی از یک سو، و رهبران اسلامی از سوی دیگر، باید در جهت دست‌یابی به توافقی عمیق‌تر تلاش کنند، آن هم نه بر مبنای یک نوع انسان‌گرایی دنیوی که طشت رسوایی‌اش از بام افتاده است، و نه بر مبنای نکته‌سنجی‌های سیاسی که از سر مصلحت‌اندیشی صورت می‌گیرد، بلکه بر مبنای یقین به این که همه‌ی پیروان این ادیان فرزندان ابراهیم‌اند و به درگاه خدای واحد نماز و نیاز می‌برند. مسؤولیّت خطیر رهبران مسلمان و هم‌چنین رهبران یهودی و مسیحی این است که از هیچ تلاشی در این راه فروگذار نکنند. به‌خصوص مسلمانان که اغلب از بحث‌های تقریب ادیان به دلیل نتایج و اثرات بعدی آن‌ها نگرانند، باید توجّه داشته باشند که قبول اسلام به عنوان وحی حقیقی برای یک الاهی‌دان مسیحی جدّی بسیار دشوار است و [بنابراین،] نباید مسیحیان را ملامت کنند به‌خاطر این که نمی‌توانند به قبولِ اصالت وحی اسلامی به همان سادگی که قبول وحی‌های یهودیّت و مسیحیّت برای اسلام امکان‌پذیر است تن دهند.

مانع عمده‌ی دیگری که بر سر راه کلّ غرب متجدّد و بیش‌تر از همه، مسیحیّت متجدّد و تا حدّی یهودیّت غربی قرار دارد، این فرض است که باید همه‌ی تمدّن‌ها از خطّ سیر دنیوی کننده‌ی تاریخ غرب از دوران رنسانس به بعد تبعیّت کنند. در واقع، بیش‌تر گفتگوهای جاری میان مسیحیان و مسلمانان در دنیای امروز، از حضور آن شریک خاموش سوّم،

یعنی دنیاگرایی دین‌ستیزانه تأثیر می‌پذیرند. این گفتگو عین همان گفتگویی نیست که در پایان قرن پانزدهم نیکلای کوزایی در آن شرکت جست. در واقع، اگر امثال غزالی، موسی ابن‌میمون و قدّیس توماس در چنین گفتگویی شرکت می‌کردند، چه بسیار کار آسان‌تر می‌شد! از منظر اسلامی، چیزی که فهم آن دشوارتر است، این است که چگونه اصول اعتقادی مختلف مسیحیّت با چنین سرعتی تغییر می‌پذیرد، تا جایی که برخی می‌خواهند نام و جنسیّت مسیح را تغییر دهند، کما این که اینک او را مسیحا[1] می‌نامند. زمانی که تجدّدگرایی به ظهور پیوست، مسیحیّت به‌خصوص مسیحیّت کاتولیک، به عنوان منتقد و مخالف تجدّدگرایی قد عَلَم کرد؛ حال آن که اینک نداهای بسیاری در کلیساها برای گسترش افکار و عقایدی که با بنیادی‌ترین اصول ایمان اصیل مخالف‌اند به راه افتاده است. نتیجه‌ی این وضع، تغییر مداوم، حتّی در اصول مبنایی ایمان مسیحی است، به‌طوری که دشوار می‌توان تشخیص داد که طرف گفتگوی ما کیست. از سویی، مسیحیّت خود را به عنوان یک نیروی معنوی مقتدر که در واقع، هنوز بر جهان غرب و ارزش‌های آن سیطره دارد به اسلام عرضه می‌کند و از سوی دیگر، بخش اعظم الاهیّات مسیحی به سرعتی باورنکردنی دگرگون شده است و چیزی که از اخلاق مسیحی در جامعه‌ی غربی بر جای مانده با سرعتی بی‌سابقه ناپدید می‌گردد.

موقعیّت کنونی موقعیتی است که در آن، اسلام هنوز خداوند را تکیه‌زده بر عرش خود و حاکم بر عالم می‌بیند و جامعه‌ی اسلامی را جامعه‌ای می‌داند که سخت عامل به اسلام است چندان که کلّ حیات آدمی را متحّد و یک‌پارچه می‌سازد و در این جامعه هنوز اکثریّت وسیعی از مسلمانان نمازهای یومیّه‌ی خود را اقامه می‌کنند، روزه می‌گیرند و

1 - Christa

دیگر مناسک ترویج شده از سوی **شریعت** را به جای می‌آورند. در جهان غرب، در مقابل، بسیاری از افراد در نفس ذات و افعال خداوند مناقشه می‌کنند و در بسیاری از کشورهای اروپایی فقط حدود ده درصد از مردم لااقلّ یک بار در هفته به کلیسا می‌روند. در گفتگوهای بین‌الادیانیِ رایج به‌ندرت این تفاوت عظیم در کاربرد عملی دین مورد توجّه قرار می‌گیرد و برنامه‌هایی به اجرا در می‌آید که در آن‌ها بسیاری از مسیحیان صرفاً خود را با جهان غرب یکی می‌گیرند؛ چنان که گویی وضعیّت دین در این دو عالم یکسان است. چنان است که گویی کشوری در آفریقا یا آسیا بخواهد با ایالات متّحده بدون هیچ توجّهی به اختلافات موجود در فعّالیّت اقتصادی این دو کشور گفتگوی تجاری داشته باشد.

مورد دین نیز همانند مورد تجارت است. لااقلّ متفکّران جدّی مسیحی باید موقعیّت دینی موجود را در مدّ نظر قرار دهند و شعارهای بی‌پایه و اساسی مانند قرون وسطایی بودن اسلام و متجدّد بودن مسیحیّت را کنار بگذارند. زمانی که فرانسه قرون وسطایی بود آن را دختر ارشد کلیسا می‌خواندند و دستاورد آن الاهی‌دانان بزرگ مسیحی، هنر مسیحی و تدیّن عمیق بود؛ حال آن که امروزه فقط یازده درصد مردم فرانسه حتّی به کلیسا می‌روند. در سوربون، جای قدّیس توماس را مردانی مانند دریدا[1] و فوکو[2] گرفته‌اند و کلیسای جامع نوتردام[3] «تحت الشعاع» مرکز پومپیدو[4] قرار گرفته است. متفکّران مسیحی لااقلّ متفکّران کاتولیک و ارتودوکس نباید نگاهی موهن و تحقیرآمیز به اسلام

---

۱ - Jacques Derrida، (۱۹۳۰ ـ) متفکّر و فیلسوف فرانسوی.

۲ - Michel Foucault، (۱۹۲۶ ـ ۱۹۸۶) فیلسوف و روانکاو فرانسوی.

۳ - Notre Dame، کلیسای جامه قدیمی با سبک معماری گوتیک در پاریس.

۴ - Center Pompidou، مرکزی است به نام جورج جین رایموند پومپیدو، رهبر سیاسی فرانسه و رئیس‌جمهور این کشور از سال ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۴.

داشته باشند، بدین نحو که اسلام را قرون وسطایی بنامند یا انتظار داشته باشند که اسلام به همان به اصطلاح اصلاحی تن بدهد که فقط چیزی در حدّ تبعیّت از راه و رسم غربی است و سرانجامش جامعه‌ای مانند جامعه‌ی رسماً لوتری سویس است که چند سال پیش فقط پنج درصد مردم این کشور به کلیسا می‌رفتند. درک و تشخیص نوینی از ارزش‌های سرمدی دین و حکمت ذوقی نهفته در بطن دین را می‌باید رشد داد و شکوفا کرد تا امکان گفتگوی جدی با اسلام فراهم شود؛ گفتگویی که بقایای ادیان سنّتی در مغرب زمین را نیز تقویت خواهد کرد.

بالاخره یک مانع عمده سوّم نیز که فراروی ما قرار دارد، فعّالیّت تبلیغی مسیحیّت است، نه به صورتی که در ایّام گذشته معمول بود، بلکه به صورتی که از دوران استعمار و تا به امروز معمولِ مبلّغان مسیحی غربی است. مسیحیّت و اسلام هر دو ادیانی تبشیری[۱]اند که خود را حامل رسالتی جهانی می‌دانند و هیچ یک از این دو دین نمی‌تواند از دیگری بخواهد که از «تبلیغ برای ملّت‌ها» دست بردارد. درگذشته‌ی ایّام، قدرت مادّی پشتیبانِ پیام دینی این دو دین، برخلاف وضعیّت مشهود امروز که فعّالیّت تبلیغی مسیحیّت غربی در جهان اسلام، اغلب ولی نه همیشه، با دنیوی‌ترین نوع اغفال همراه است و معمولاً متّکی به همان تمدّنی است که مسیحیّت را به حاشیه رانده است کمابیش یکسان بود. معمولاً مبلّغان مسیحی در جهان اسلام **کتاب مقدّس** را در یک دست و سرنگ‌ها یا کیسه‌های برنج را در دست دیگر دارند و به اجرای یک نظام تعلیمی می‌پردازند که در سکولار کردن فراگیران موفّق‌تر است تا در مسیحی کردن آن‌ها. البتّه استثنائات جالب‌توجّهی وجود دارد، ولی همه‌ی مبلّغان

---

۱ - traveling religions؛ به معنای تحت‌اللفظی ادیان در جستجوی بسط قلمرو خود یا ادیانی که به گسترش پیروان خود اهتمام دارند.

مسیحی کسی مانند پیر فوکو[1] نیستند که در فقر روزگار می‌گذرانید. به بیابان‌های شمال آفریقا می‌رفت تا گواه مسیح در میان مسلمانان باشد، بلکه در بسیاری از نواحی فعّالیّت تبلیغی، همانند دوران استعمار هم‌چنان ابزاری در خدمت منافع دنیوی غرب است. تقریباً در همه جای آفریقا و آسیا، جماعاتی که به دین مسیحی درآمده‌اند، همان‌قدر که مبلّغ پیام مسیح‌اند، مبلّغ غرب متجدّد دنیازده نیز هستند؛ چرا که پیام مسیح را اغلب در قالبی پیشاپیش دنیازده فهمیده‌اند.

در این زمینه، جالب‌توجّه است که مسیحیان شرقی معمولاً به اندازه‌ی مسیحیان غربی مشتاق و متعصّب نسبت به تبلیغ مسیحیّت نبوده‌اند. روحیّه‌ی تبلیغی ستیزه‌جویانه مسیحیان غربی نه فقط معلول مسیحیّت، بلکه معلول تمدّن‌های یونانی - رومی بوده است که هر کس جز خود را وحشی [= بربر] می‌دانسته‌اند. این واقعیّت در آن ارتداد مسیحی و یهودی، یعنی مارکسیسم و کمونیسم به اثبات رسیده است و هم‌چنان در مورد انسان‌گرایان سکولار مشهود است؛ انسان‌گرایان سکولار که دیگر مدافع مسیحیّت نیستند، ولی با همان اشتیاق و تعصّب برای فعّالیّت تبلیغی در جهان اسلام و برای قبولاندن دیدگاه سکولار به مسلمانان و روگردان ساختن آن‌ها از دیانت خویش تلاش می‌کنند. در واقع، این فعّالیّت‌های تبلیغی متعدّد، در برخی از مواضع مانند نهادهای آموزشی آمریکایی و اروپایی در جهان اسلام که بسیاری از آن‌ها به عنوان مدارس تبلیغی مسیحی به راه افتادند و اینک فرضاً سنگرهای آموزش و پرورش سکولاریستی‌اند با هم تلاقی می‌کنند.

موضوع تبلیغ مسیحیّت از این حیث که با غرب متجدّد پیوند خورده و مورد حمایت ثروت عظیمِ حاصل از سرمایه و فنّ‌آوری متجدّد قرار گرفته

---

1 - Père Foucault

است؛ سرمایه‌ای که لااقلّ هیچ ربطی به فقر مسیحی ندارد، مانع بسیار عظیمی بر سر راه این گفتگو است. برای فهم این مطلب باید لحظه‌ای خود را در موقعیّتی معکوس قرار دهیم. اگر اسلام به این فعّالیّت تبلیغی، نه از موضع ضعف دنیوی‌اش در زمان حاضر و همانند وضعیّت مسیحیان در امپراطوری روم، بلکه از موضع اقتدار اقتصادی بی‌نظیر دست می‌زد، مسیحیان متدیّن چه احساسی می‌داشتند؟ آیا اگر مسلمانان مسیحیان را به گفتگو دعوت می‌کردند و در عین حال، به هر کس که اسلام را می‌پذیرفت وعده‌ی سوخت مجّانی برای خودروهایشان، خدمات درمانی مجّانی و دست‌یابی به نظامِ آموزشی‌ای را می‌دادند که برای آن‌ها موقعیّتی عالی را در کشور خودشان تضمین می‌کرد و حکومت کشورشان هم چندان زیر نفوذ دنیای اسلام قرار داشت که نمی‌توانست این قبیل فعّالیّت‌های تبلیغی تهاجمی را متوقّف سازد، چه عکس‌العملی نشان می‌دادند؟

شک نیست که این موانع موجود است، ولی اگر بناست صلح و سازشی واقعی میان این دو طرف برقرار شود، باید هم مسیحیّت غربی و هم مسلمانان برای غلبه بر این موانع تلاش کنند. به‌خصوص مسلمانان که هرچند از متن و زمینه‌ی بسیار ضعیف‌تری به لحاظ اقتصادی و نظامی عمل می‌کنند، باید همه‌ی درهای ممکن را به روی گفتگو و تفاهم با مسیحیانی که پادشاهی خداوند را فوق پادشاهی قیصر قرار می‌دهند بگشایند. چه دردناک است که بسیاری از راسخ‌ترین مسلمانان، حتّی نسبت به مسیحیان خوش‌نیّت بی‌اعتمادند؛ چرا که آن‌ها را صرفاً همان غرب متجدّدی می‌دانند که حقّ دارند نسبت به آن بدگمان باشند. چه دردناک است که در جهان غرب یک مسیحی هر چه محافظه‌کارتر و سنّتی‌تر باشد، به اسلام جاهل‌تر است، و در ضمن، برخی از رهبران این گروه‌ها اسلام را همان ضدّ مسیح توصیف می‌کنند. بنابراین، جنبش تقریب ادیان اغلب در دست کسانی است که مایلند نفس بنیاد اعتقادهای

[= دیانت] خویش را تغییر دهند تا بتوانند به تفاهمی جهانی با پیروان ادیان دیگر برسند، یا می‌توان گفت در دست کسانی است که آماده‌اند صلحی را «که فوق هر تفاهمی است»، یعنی صلح با خدا و در خدا را به پای صلحی این جهانی فدا کنند؛ صلحی که خداوند به هیچ وجه تحت این شرایط روا نمی‌دارد؛ چراکه بدون صلح و هماهنگی با آسمان، هرگز صلحی در زمین وجود نمی‌تواند داشت.

اشارات پایانی

بالاخره، یک بار دیگر باید به کسانی که علاوه بر محاسبات خودبینانه و «منافع» کوتاه‌مدّت، به‌جدّ به آینده‌ی بشریّت و نه صرفاً به نیازهای گذرا اهتمام دارند، اعلام داشت که باید مسأله اسلام و غرب در قالب تازه‌ای ریخته شود. هر دو طرف باید بدانند که تلفیق دو جهان‌بینی صددرصد متضادّ، یعنی اسلام و دنیاگرایی متجدّد امکان‌پذیر نیست، ولی همان‌طور که گفتیم می‌توان در بهترین حالت، نوعی احترام متقابل، نه صرف احترام یک‌طرفه ایجاد کرد و **سازش موقّتی**‌ای بر مبنای عدمِ تعدّی یک طرف علیه طرف دیگر برقرار داشت که هر طرف را از غارتِ ثروت و سرزمین طرف دیگر و سعی در تخریب فرهنگ آن باز می‌دارد. ولی هم اسلام و هم جهان غرب، باید علاوه بر این بدانند نوعی هم‌فکری و هم‌دلی راستین میان مسیحیان، یهودیان و مسلمانان می‌تواند و می‌باید وجود داشته باشد؛ سه دینی که هرچه باشد اصول مبنایی مشترک بسیاری در جهان‌بینی‌های خاصّ خویش دارند و هر سه با خطر تهدیدی مرگ‌بار از ناحیه‌ی فرهنگ سکولار غربی، اعمّ از پایگاه‌های برون‌مرزی‌اش در جهان اسلام مواجه‌اند؛ خطری که به‌مراتب عظیم‌تر از خطر هر یک از این ادیان برای دیگری است.

برای تحقّق این غایت، باید به مدد تلاش و کوشش فراوانِ همه‌ی

طرف‌ها، فضای بحث را از [از گرد ابهامات] پیراست و اصطلاحاتی مانند *بنیادگرایی*، *افراطی‌گری* و *نژادگرایی* را از نو در مطالعه گرفت و آن‌ها را نه در پرتو اغراض سیاسی آنی، بلکه در پرتو حقیقت، تعریف و تحدید کرد. این رویّه که کلمه‌ای را ابتدا ملعون و منفور جلوه دهیم و سپس آن را صرفاً علیه هر کسی که در آن لحظه مورد پسند ما نیست به کار بگیریم، نمی‌تواند راهی برای نیل به تفاهم یا توافق باشد. در حقیقت، آن‌چه مورد نیاز است، حقیقت آن صلحی است که مسیح آن را ذاتیِّ نهاد بشر می‌دانست و مسلمانان آن را یکی از اسماء خداوند می‌دانند. فقط تابش نور حقیقت بر ابرهای تیره‌ی افق امروز می‌تواند توافق میان دین‌داران در هر دو عالم را امکان‌پذیر سازد. به‌علاوه، امید است که بر مبنای چنین توافقی، راهی برای زندگی و تعامل میان اسلام و غرب ایجاد شود؛ راهی مبتنی بر احترام متقابل و نه مبتنی بر حرص و ولعی که در جامه‌ی محبّت بشری جلوه می‌فروشد یا نفرتی که خود را تقوای دینی جلوه می‌دهد.

به هر تقدیر، همان‌طور که مسیحیان نیک می‌دانند چیزی را که خدا متّحد ساخته باشد، انسان‌ها نمی‌توانند و نمی‌باید متفرّق کنند. تقدیر جهان غرب و به‌خصوص غرب مسیحی، و هم‌چنین یهودیّت و اسلام به واسطه‌ی پیوندهایی که در درازمدّت از هم نمی‌گسلد و فقط می‌تواند به‌طور موقّتی و به بهای بسیار برای همه‌ی طرف‌ها سست شود، در هم تنیده و با هم پیوسته است. امید است که وضعیّت کنونی فرصتی باشد تا افراد پاک‌نیّتِ هر دو طرف، مسأله‌ی حیاتی روابط میان اسلام و غرب را در پرتو حقایق پایدار و نه هوس‌های ناپایدار و توهّمات مبتنی بر قدرت‌طلبی، حرص و ولع و خودکامگی دنبال کنند.

و اللّه أعلم

واژه‌نامه

Ultimate Reality	حقیقة‌الحقایق
the Inward	باطن [= امر باطنی]
objectivity	عینیّت
study of man	انسان‌پژوهی
triparite division	تقسیم ثلاثی
Evolution	تکامل
homo islamicus	انسان مسلمان
traveling religions	ادیان در جستجوی بسط قلمرو خود، ادیان در پی افزایش پیروان خود
Ten Commandments	ده فرمان
safe market	بازارهای‌بی‌خطر
Eurocentrism	اروپامداری
structuralism	ساختارگرایی
transcendent unity of religions	وحدت متعالی ادیان
Relgionwissenchaft	علم ادیان
religious pluralism	کثرت‌گرایی دینی
diversity of religions	تنوّع ادیان
process theology	الاهی‌دانان پویشی
dogmatic theology	الاهیّات مربوط به عقاید
Realpolitik	سیاست کوته‌بینانه
feminism	نهضت فمینیزم

rock and roll	(موسیقی رقص) بجنبان و بچرخان
metaphysics of nature	مابعدالطبیعه‌ی طبیعت
genetic engineering	مهندسی ژنتیک
Luddites	افراد ستیزنده‌ی با پیشرفت (صنعتی)
fundamentalists	بنیادگرایان
civilizational factor	عوامل تمدّن‌آفرینی
noumenal world	عالم نفس‌الامری
individualist subjectivism	ذهن‌گرایی فردباورانه
dialecticul materialism	ماتریالیسم دیالکتیک،
metaphysical myopia	نزدیک‌بینی مابعدالطبیعی
Promethean	پرومته‌ای
Titanesque	تیتانی
deviation	انحراف
coincidentia oppositorum	جامع اضداد
monachism érrant	رهبانیّت گمراه
over-cerebral	بیش از اندازه وقّاد
trips	تریپ‌ها
ego	نَفْس ظاهری
darsanas	درشنه‌ها
non-dualism	ثنویّت‌ناباوری
Yoga Vasistha	یوگه وَشیصته
Bhaktic	بهکتی
scholasticism	فلسفه‌ی مدرسی
atomism	ذرّی‌گری
indiscriminate	مقایسه‌های نسنجیده
animistic	جان‌مندانگارانه
totemistic	توتم‌باورانه
Sankhya	سنکیه

نمایه اعلام و موضوعات